جواد مصلح

إيضاح المقاصد

في حل معضلات كتاب الشواهد

به اهتمام

نجفقلی حبیبی

بسم الله الرحمن الرحيم

جواد مُصلح

إيضاحُ المقاصِد

في حلِّ مُعضلاتِ كتابِ الشَّواهِد

به اهتمام

نجفقلی حبیبی

تهران ۱۳۸۵

سرشناسه	:	مصلح، جواد ۱۲۹۸ - ۱۳۷۷ شارح.
عنوان قراردادی	:	الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. شرح
عنوان پدیدآور	:	إیضاح المقاصد في حلّ معضلات کتاب الشواهد / جواد مصلح؛ به اهتمام نجفقلی حبیبی.
مشخصات نشر	:	تهران: مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران، ۱۳۸۵.
مشخصات ظاهری	:	۳۸۴ ص.
شابک	:	964-8036-27-6
یادداشت	:	فیپا
یادداشت	:	کتاب حاضر شرحی بر کتاب "الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه" اثر ملاصدرا می‌باشد.
موضوع	:	صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۹۷۹ ؟ - ۱۰۵۰ ق. الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. نقد و تفسیر.
موضوع	:	فلسفهٔ اسلامی -- متون قدیمی تا قرن ۱۴.
موضوع	:	معاد.
موضوع	:	نبوت.
شناسه افزوده	:	صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۹۷۹ ؟ - ۱۰۵۰ ق. الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. شرح.
شناسه افزوده	:	حبیبی، نجفقلی، ۱۳۲۰ -
شناسه افزوده	:	مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران
ردهبندی کنگره	:	BBR ۱۱۰۰ / ۶ م
ردهبندی دیوئی	:	۱۸۹ / ۱
شمارهٔ کتابخانهٔ ملی	:	۲۲۶۸۶ - ۸۵ م

إیضاح المقاصد في حلّ معضلات کتاب الشواهد

جواد مصلح

به اهتمام: نجفقلی حبیبی

ناشر: مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران

چاپ اوّل: ۱۳۸۵

تیراژ: ۱۰۰۰ نسخه

چاپ: چاپ و نشر علمی فرهنگی کتیبه

آدرس: تهران، خیابان نوفل لوشاتو، کوچهٔ شهید آراکلیان

تلفن: ۶۶۴۰۵۲۲۵؛ فاکس: ۶۶۹۵۳۳۳۲

شابک: ۶-۲۷-۸۰۳۶-۹۶۴ ISBN: 964-8036-27-6

فهرست مطالب

بسم الله الرحمن الرحیم

مقدمه

تعلیقات الشواهد الربوبیة با نام ایضاح المقاصد في حلّ معضلات کتاب الشواهد که اینک در دسترس محقّقان قرار می‌گیرد، از آثار ارزشمند مرحوم استاد جواد مصلح است. این اثر توسط فرزند دانشمند ایشان جناب آقای دکتر محمد مصلح از آمریکا برای دوست ارجمندم، حجةالاسلام والمسلمین جناب آقای دکتر احمد وحید عضو هیأت علمی دانشگاه سبزوار به لحاظ سابقهٔ انس با مرحوم استاد، جهت انتشار فرستاده شد و ایشان هم امر ویراستاری و آماده‌سازی آن را برای چاپ به عهدهٔ بنده نهادند و من با ارج‌نهادن به این اعتماد و با عنایت به سوابق شاگردی و کسب فیض از محضر مرحوم استاد در ایام تحصیل در دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران در مقاطع کارشناسی ارشد و دکتری، این امر را که هم یک وظیفه و هم یک توفیق الهی است، علی‌رغم مشکلات و نبودن فرصت، پذیرفتم و به آماده‌سازی آن پرداختم و اکنون بدین صورت به اهل فضل تقدیم می‌شود.

شرح حال استاد جواد مصلح[1]

استاد مصلح به سال ۱۲۹۸ ش در شیراز متولد گردید. پس از تحصیل صرف و نحو و معانی و بیان و ریاضیات، در پانزده سالگی به آموختن فقه و اصول و منطق و فلسفه پرداخت.

وی کفایة الأصول را نزد آقا شیخ علی ابیوردی از شاگردان مرحوم آخوند ملا کاظم خراسانی و نیز آیةاللّه شیخ بهاءالدین محلاتی آموخت. در بیست سالگی به آموختن نجوم پرداخت. شرح منظومهٔ سبزواری و بخش حکمت شرح اشارات خواجه نصیرالدین را از محضر پرفیض استاد زمان، شیخ احمد دارابی، و قسمتهای مختلف اسفار اربعهٔ ملاصدرا را از حضور بابرکت فیلسوف و عارف ربانی محمدعلی حکیم[2] کسب فیض کرد.

استاد مصلح مدت هفت سال در حسینیهٔ قوام شیراز به‌تدریس مشغول بود و در همان حال در مجلس درس فقسه و حکیم ربانی، آقا سیدعلی کازرونی که از نجف اشرف به شیراز بازگشته بودند تمامی اسفار اربعه و الشواهد الربوبیه را از محضر ایشان فرا گرفت. مرحوم استاد در باب این تشرف و علاقهٔ خود به استادشان چنین گفته‌اند:

«... روزی نبود که با استاد بزرگوارم در خانهٔ کوچک و درویشانهٔ او نباشم. با خود پیمان بسته بودم که تا او زنده است در پناه او زندگی کنم و زندگانی یابم. و با آن که سالها از مرگ استادم می‌گذرد بار اندوه درگذشتش بر جانم نشسته و تا پایان زیست سوگوارم کرده است».

---

۱. این شرح حال با استفاده از یادداشتهای جناب آقای دکتر محمد مصلح فرزند ارجمند استاد که از آمریکا برای جناب آقای دکتر احمد وحید جهت مقدمهٔ همین کتاب ارسال کرده‌اند تلخیص، تنظیم و تدوین شده است و از اینکه تمامی آن را عیناً نقل نکرده‌ام عذر می‌خواهم. (نجفقلی حبیبی)

۲. نویسندهٔ کتاب لطائف العرفان. مرحوم حکیم از اساتید دورهٔ دکتری درس عرفان دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران بودند و این بنده نیز در درس عرفان ایشان در مقطع دکتری از محضرشان بهره‌مند شدم.

استاد که مراحل سیر و سلوک علمی را نزد میرزا امد تبریزی[1] در شیراز کامل کردند از ناحیهٔ او به لقب «بحرالعلوم» مفتخر شدند.

استاد مصلح پس از دریافت درجهٔ اجتهاد از مراجع وقت، به سال ١٣٣٤ ش. به دعوت «دانشکدهٔ معقول و منقول» دانشگاه تهران، که بعدها بـه «دانشکـدهٔ الهـیات و مـعارف اسـلامی» تـغییر نـام یـافت، تـدریس حکـمت مـتعالیه صدرالمتألهین شیرازی را به عهده گرفتند و قریب به یک ربع قرن در دانشگـاه تهران در مقاطع کارشناسی ارشد و بخصوص دکتری با استادی کامل به تدریس این شعبه از فلسفهٔ اسلامی پرداختند و شاگردان و دانش‌پـژوهان بسـیاری از خرمن فیض ایشان بهره‌مند شدند.

استاد مصلح علاوه بر تسلّط کم‌نظیر بر آثار حکما و عرفای اسلامی، خود نیز در برخی از مسائل فلسفی صاحب رأی بودند که در آثارشان مشهود است.

استاد جواد مصلح، سرانجام پس از عمری تلاش علمی ارزشمند، به روز سی آذرماه ١٣٧٧ ش، مطابق با اوّل رمضان ١٤١٩ ق، در پی بیماری طولانی، به سن هفتاد و نُه سالگی، به حیات حقیقی زنده شد و به معبود خویش پیوست و در آرامگاه بزرگان علم و ادب، حافظیهٔ شیراز، در چند قدمی قبر استادش سید علی کازرونی به خاک سپرده شد ـ جزاه‌الله خیراً و تغمده بغفرانه و رحمته.

آثار و تألیفات

استاد مصلح در طول عمر خود علاوه بر تدریس، ازطریق نـوشتن نـیز در تبیین و تفسیر و تحقیق و ترجمهٔ آثار ملاصدرا و انـتقال ایـن گـنجینهٔ عـظیم حکمت اسلامی به نسلهای بعد زحمات بسیار متحمّل شد و با تألیف حدود چهل اثر اعمّ از کتاب و رساله و مقاله، خدمات ارزنده‌ای انـجام داد کـه مـتأسفانه

---

١. از اقطاب سلسلهٔ ذهبیه (١٢٨۴ ـ ١٣٧۵ ق.) دارای مقامات عالیه و صاحب تألیفات سودمند. مقبره‌اش در شیراز زیارتگاه بسیاری است. برای اطلاع بیشتر رجوع شود به اصول تصوف، اثر دکتر استخری، انتشارات کانون معرفت، ١٣٣٨ ش.

بسیاری از آنها هنوز به زیور چاپ آراسته نشده است.

تنظیم تاریخی آثار استاد میسر نشد زیرا اغلب فاقد تاریخ تألیف است و ازجمله تاریخ تألیف این تعلیقه مشخص نیست.

الف ـ آثار چاپ شده:

۱ و ۲ـ در آغازین سالهای تأسیس دورهٔ دکتری فلسفهٔ اسلامی در دانشگاه تهران، حکمت متعالیه را در دو جلد تحت عنوان فلسفهٔ عالی یا حکمت صدرالمتألهین با ترجمه و تلخیص کتاب شریف الحکمة المتعالیة في الأسفار الأربعة العقلیة اثر قیّم ملاصدرا به عنوان کتاب درسی دورهٔ دکتری در طول سالهای ۱۳۳۷ تا ۱۳۳۹ ش. توسط دانشگاه تهران منتشر کردند.

۳ و ٤ و ٥ ـ ترجمهٔ «سفر نفس» أسفار اربعه ملاصدرا به فارسی تحت عنوان علم‌النفس یا روانشناسی صدرالمتألهین در سه جلد. (چاپ دانشگاه تهران، جلد اوّل، ۱۳۵۲ و جلد دوم و سوم ۱۳۵٦).

٦ـ مبدأ آفرینش از دیدگاه فلاسفهٔ اسلامی، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۵٤.

۷ـ اثر بسیار ارزشمند دیگر مرحوم استاد در حوزهٔ حکمت متعالیه، تحت عنوان ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبیة به پارسی است که به سال ۱۳۷۵ [1] توسط انتشارات سروش در تهران چاپ و منتشر شده است.

۸ـ اثر قیّم ایضاح المقاصد في حلّ معضلات کتاب الشواهد، تعلیقات و حواشی الشواهد الربوبیة ملاصدرا به زبان عربی؛ کتاب حاضر.

۹ـ برخی مقالات در مجلات و ازجمله مقالهٔ «مبانی فلسفی و معتقدات شخصی صدرالدین شیرازی» در یادنامهٔ ملاصدرا، دانشگاه تهران، ۱۳٤۰ ش.

۱. این اثر به ویراستاری فاضل محترم جناب آقای دکتر بهاءالدین خرمشاهی منتشر شد.

ب ـ آثار خطی و چاپ نشده:[1]

۱ـ حاشیه بر الهیات الشفاء ابن سینا به عربی.

۲ـ حاشیه بر طبیعیات الشفاء ابن سینا به عربی.

۳ـ حاشیه بر اسفار ملاصدرا به عربی.

٤ـ ترجمهٔ نمط «مقامات العارفین» از کتاب الإشارات و التنبیهات ابن سینا.

۵ ـ علم‌النفس یا روانشناسی صدرالمتألهین (ترجمهٔ سفر نفس اسفار، جلد چهارم).

٦ـ رساله در حرکت جوهریه به فارسی.

۷ـ رساله در حرکت جوهریه به عربی.

۸ـ کتاب اصول فلسفه بر پایهٔ عقاید ملاصدرا به فارسی.

۹ـ تعلیقه بر مطوّل محقّق تفتازانی به عربی.

۱۰ـ رساله در تفسیر آیهٔ نور.

۱۱ـ رساله بحثی فلسفی دربارهٔ کیفیّت تولد حضرت عیسی(ع).

۱۲ـ رسالهٔ تحقیقی در سرّ ظهور خدا در عالم.

۱۳ـ رسالهٔ بحثی فلسفی در مسألهٔ معراج.

١٤ـ مقالهٔ جامع در سیر صعودی و نزولی وجود.

۱۵ـ مقالهٔ جامع در تناهی ابعاد فضا.

١٦ـ مقاله در تضاد و نقش آن.

۱۷ـ مقاله در کیفیّت قیامت و اقسام آن ازنظر قرآن.

و برخی مقالات دیگر

---

۱. این فهرست براساس نوشتهٔ فرزند ایشان جناب آقای دکتر محمد مصلح که برای مقدمهٔ همین اثر از آمریکا فرستاده‌اند تنظیم شده است. در نوشتهٔ ایشان تاریخ تألیف این آثار قید نشده است و نیز تصریح نکرده‌اند که این نوشته‌ها در اختیار ایشان هست یا نه.

نسخهٔ مورد استناد و کیفیت ویراستاری

نسخهٔ اصل تعلیقات که این اثر براساس آن آماده شده است، متنی است در دو روی کاغذ، فشرده، و به اسلوب گذشتگان از سر صفحه تـا پـایان صـفحه یکسره بدون تقسیم به فقره‌ها، در ۳۶۲ صفحه با ماشین تایپ، تحریر و توسط استاد غلط گیری و اصلاح شده است. زیر عبارات متن که بـا «قـوله» شـروع می‌شود خط کشیده شده است. شمارهٔ متون انتخابی دارای تـعلیقه بـا شـمارهٔ مسلسل در آخر عبارت متن مشخص شده است.

تعداد تعلیقه‌ها، براساس نسخهٔ اصل ۱۶۰۶ فـقره است کـه بـا تـوجه بـه اشتباهاتی که رخ داده و اعدادی به عنوان «مکرّر» قید شده و مثلاً در یک مورد به اشتباه ده شماره از «۱۱۰۰ یکباره به ۱۱۱۰» اضافه محاسبه گردیده است، در نهایت پس از انجام اصلاحات تعداد تعلیقه‌ها به ۱۵۹۹ فقره رسیده است.

در جریان آماده‌سازی کتاب برای چاپ، توسط این بنده، کارهایی به ایـن شرح انجام گرفته است:

سجاوندی و اعمال قواعد نقطه گذاری؛ تصحیح غلطهای تایپی ــ که از چشم استاد پنهان مانده بود و البته فقط برخی از اختلافات در جای خود در پاورق با نقل عبارت «نسخهٔ اصل» مشخص شده است ــ، اصلاح املای بعضی از کلمات به شیوهٔ جدید مثلاً «حیوة» به صورت «حیاة»؛ کتابت همزه قطع «ا» به صورت «أ» یا «إ»؛ اعراب‌گذاری کلمات در مواقع لزوم؛ رعایت قواعد تطبیق مـذکر و مؤنث در أجزاء فعل و فاعل که معمولاً کمتر مورد توجه قـدمای عـربی‌نویس ایرانی است (البته این اصلاح در تمام موارد صورت نگرفته است و اغـلب در پاورق به این اختلاف متن و نسخهٔ اصل اشاره نشده است)؛ ذکر نام سـوره و شمارهٔ آیه در پاورق؛ جایگزینی سه نقطه برای عـلامت اخـتصاری «الخ». در برخی موارد با مراجعه به تعلیقهٔ حکیم سبزواری چاپ شده در آخـر الشواهد الربوبیة تصحیح استاد سید جلال‌الدین آشتیانی اغلاط متن تصحیح شده است.

محل عبارات متن قبل از «قوله» با علامت «ص» برای صـفحه، و «س» بـرای

سطر، براساس دو تصحیح مشخص شده است که آنها را با علامت «/» از یکدیگر تفکیک نموده‌ایم. نشانی نخست براساس تصحیح استاد مرحوم سید جلال‌الدین آشتیانی با مشخصات زیر است:

الشواهد الربوبیة في المناهج السلوکیة، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، ۱۳۶۰.

و نشانی دوم براساس تصحیح استاد دکتر سید مصطفی محقّق داماد با مشخصات زیر:

الشواهد الربوبیة في المناهج السلوکیة، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، تصحیح، تحقیق و مقدمه، سید مصطفی محقّق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.

استاد مکرر به تعلیقات حکیم سبزواری که در پایان الشواهد الربوبیة تصحیح استاد آشتیانی چاپ شده اشاره یا استناد کرده است و از آنجا که شمارهٔ صفحه و سطر تعلیقات در آن چاپ مشخص شده است ضرورتی برای ذکر محل آنها در پاورق نبود.

به لحاظ محدودیت وقت و ضرورت تسریع در آماده‌سازی متن، از تتبع برای یافتن و نقل مآخذ مطالب منقول در تعلیقه مثل برخی احادیث و کلمات منقول از متقدمین ازجمله ابن سینا و فخر رازی و امثال آنان خودداری شد؛[۱] بعلاوه شاید این‌قبیل دقتهای علمی درمورد متون اصلی نسبت به تعلیقات از اهمیت بیشتری برخوردار باشد؛ به هرحال امید آن دارم که عذر این قصور نزد ارباب کمال مقبول افتد.

استاد مصلح در این تعلیقات چنان که از نام آن برمی‌آید و خود نیز با صراحت در مقدمه آورده است، بیش از هر چیز ضمن توجه به تعلیقات حکیم

۱.موارد استثناء وجود دارد که در پاورق در جای خود ذکر شده است.

سبزواری، به حلّ معضلات متن اهتمام داشته است؛ با این حال در موارد متعددی نظر خود را نیز نسبت به اصل مسأله بیان کرده است. گاه نیز مفهوم عبارت ملاصدرا را براساس بیان حکیم سبزواری درست نیافته، ضمن نقل کلام حکیم سبزواری ــ که معمولاً به بزرگی از او یاد می‌کند ــ فهم خود را از عبارت با تعابیر «أقول» یا «عندي» توضیح می‌دهد. گاه به اختلاف نسخ و اختلاف فهم ناشی از آن توجه کرده و نظر خود را با انتخاب نسخهٔ درست بیان کرده است. در موارد متعددی با تبیین روابط أجزاء عبارات متن، و مشخص کردن موقعیت نحوی کلمات، مثل تعیین مبتدا و خبر یا فعل و فاعل یا مرجع ضمیر، پیچیدگی متن را حل می‌کند.

استاد مصلح در این اثر به بعضی از رسائل خود بدون ذکر نام اشاره کرده است.[1]

در پایان برخود لازم می‌دانم از اهتمام خانوادهٔ محترم استاد مصلح بخصوص جناب آقای دکتر محمد مصلح به نشر علمی آثار ایشان سپاسگزاری کنم و تمنای خود را برای کوشش به نشر آثار خطّی ایشان بخصوص جلد چهارم ترجمهٔ سفر نفس اسفار ابراز کنم. و همچنین از ناشر محترم که واسطهٔ نشر این اثر ارزشمند بوده‌اند تشکر می‌کنم.

نجفقلی حبیبی
گروه فلسفه و کلام اسلامی
دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی
دانشگاه تهران

---

۱. ازجمله ذیل تعلیقهٔ شمارهٔ ۵۳۶ از کتاب مبدأ آفرینش از دیدگاه اسلام، یاد کرده است و ذیل تعلیقهٔ شمارهٔ ۹۶۲ به رساله‌ای در باب اتصال فلک به ملک اشاره کرده است.

متن تعلیقات

بسم‌الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله ولي النعم، و خالق الأشياء من العدم، و أوّل من جلس على سرير القِدَم، و الذي علّم بالقلم، علّم الإنسان ما لم يعلم، و أفاض العلوم و المعارف على النفوس على قدر الاستعدادات و الهِمَم؛ خلق الأشياء بقدرته و دبّرها بحكمته؛ و أسبغ علينا من مواهب نعمته؛ و دلّنا على آثار قدرته و شواهد ألوهيته و آيات ربوبيته. و أرسل إلينا خير بريته؛ و أيّده بالمعجزات الباهرات الدالّة على نبوته؛ و أرشدنا به إلى دينه و شريعته و سبيل الهدى و طريقته.

و الحمد لله الذي تفرّد بالعزّ و البقاء؛ و توحّد بالعظمة و الكبرياء؛ و أنار قلوب السالكين بإشارات لامعة و أنوار ساطعة و إيقاظات هادئة و إيماضات بارقة؛ و جعلها شفاءً لداء الأنانية، و طريقا للسلوك إليه في أسفار روحانية بأقدام عرفانية، تحصيلاً للمقاصد العليّة، و نيلاً إلى المواقف الإلهية و الشوارق الجبروتية و المعارف الحقيقية المورثة للشوق و الهيمان إلى الوقوف على المشاهد النورية، و السير في دار الأسرار الربوبية التي نال بها من أطلق نفسه عن ذلّ التقليد، و طهّرها عن أدناس الأسر في محابس دار التقييد، و الخلود إلى محافل المحجوبين المطرودين عن جوار الله الحميد المجيد؛ وفاز بها من سلك سبيل التجريد وطار بجناح العبودية في سماء التفريد إلى عرش التوحيد، حمداً أبدياً يدوم بدوامه و يبقى ببقائه و يليق بجناب كبريائه؛ فإنّ المعتبر عند أهل

الحق هو النيل إلى مقام الفناء و الاتصال بينبوع البقاء، إذ ما سواه عنده ذلّ و عناء و فقر بلا غناء و بُعد و احتجاب عن حريم الكبرياء؛ فسبحانه من إله لم‌يزل و لايزال مستوياً على عرش الألوهية و عريكة السلطان و الربوبية و سرير الأزلية و الأبدية؛ ثمّ هاجت و تلاطمت بحر الجود و العناية، و انعقدت عليها حباب الإفاضة و الإجادة، فامتدّ نور الوجود و انتشر ظلّه الممدود من مكمن الغيب إلى مجلى الشهود؛ فظهرت آثار قدرته و آيات سلطانه في النشأتين و تجلّى بنور جماله في العالمين، و طلعت شمس العناية و الإفاضة في المشرقين، و ملأ نورها و شروقها الخافقين؛ فأبدع العقول و النفوس و أنشأ الأرواح و الأشباح ثم الأجساد و الأجسام الحاملة لها في العالم المحسوس؛ فانبسطت أذيال الإفاضة و الإجادة إلى أقصى عوالم الوجود و أنزلِ منازل الشهود؛ فدار الوجودُ على نفسه و اتصل أوّله بآخره و آخره بأوّله: إذ نزلت قطرات أمطار الإجادة من سماء العناية إلى أرض القابلية و الاستعداد، و جادت سحاب الإيجاد على ما تحت السبع الشداد، فرشحت تلك القطرات بصورة الحيوان و النبات و الجماد؛ ثم رجعت و عادت في صراط الإنسان إلى المعاد و إلى جوار حضرة المنّان الجواد سلطان العباد و منتهى مقصود السُّلّاك و الزُّهاد و العباد.

و الصلاة و السلام على النبي الكريم و السفير العظيم الذي كان أفضل الأنبياء و أعظم السفراء و أعلى الأتقياء و الأذكياء و الأصفياء؛ إذ قد بلغ أتم مراتب الفناء و فاز باللقاء و الدخول في حريم الكبرياء و قال تعالى في حقه: ﴿وَ دَنَىٰ فَتَدَلَّىٰ فَكَانَ قَابَ قَوسَيْنِ اَوْ اَدْنَىٰ﴾ [1] و الذي روحه نسخة الأحدية في اللاهوت و جسده صورة معاني الملك و الملكوت و قلبه خزانة الحي الذي لايموت، طاووس الكبرياء و حَمام الجبروت محمد المبعوث إلى الخلق أجمعين، و على آله و أهل بيته خيرِ خلق الله من الأولين و الآخرين.

أمّا بعد، فهذا كتاب لم‌يأت الدهر بمثله و لم‌يقف أحد على عِدْله؛ هو و الله!

---

١. سورة نجم، آيات ٨-٩.

العقد الفريد و الجوهر النضيد و البحر الزخّار المتلاطم و السحاب الممطر للدرر و اللئالي المتراكم[١]. كيف و قد أتى به صدر الحكماء المتألهين من سماء الجذبات الإلهية و القبسات الربانية، بعد صعوده إلى حريم الفناء و اتصاله بينبوع البقاء و رجوعه عن أسفار الملكوت و عثوره على أسرار الجبروت. و هي الألواح النازلة على قلبه من العلّيين و مشهد المقرّبين لإرشاد المستبصرين؛ و أنوار متلألئة في سرّه من رب العالمين لإراءة طريق الحق و هداية السالكين؛ و سمّاه بالشواهد الربوبية في المشاهد الإلهية، فإنّه أتى فيه بما لم يأت به أحد من الأولين؛ فللّه دَرُّه و عليه أجره؛ فإنّه بلغ حدّ الإعجاز؛ و لكنّه - قدس سرّه - بالغ في الاختصار و الإيجاز؛ ولولا شروح الشارحين و تعاليق الناظرين لَما فُهِمَ في كثير من الموارد كلامه و ما استفيد مرامه:

منها، ما للمولى الأعظم فريد دهره و وحيد عصره الفيلسوف الإلهي و العارف الربّاني الحكيم السبزواري؛ فلقد كشف عن أستاره و رفع الحجاب عن وجوه أسراره مما حار عن دركه أفهام الطالبين و زلّ فيه أقدام القاهرين؛ و لكنّه مع سعة صدره و علوّ قدره و إحاطته بجميع الدقائق و الرقائق و النكت و اللطائف المودعة في هذا الكتاب و براعته في جميع المباحث و الأبواب، جاز عن تبيان بعض اللطائف و النكات و إيضاح بعض المعضلات، لا لغفلة منه أو نسيان، بل لعلّه لوضوحها عنده و غنائها عن البيان.

فدعاني ذلك إلى تنبيه الناظرين عليها و إرشاد الطالبين إليها. و لم أتعرّض لما تعرّض لبيانه ثقةً بما رقم ببنانه، و اقتصاراً على ما أجمل من تبيانه؛ و ما تعرّضتُ لذكر أقاويل الحكماء في معضلات المسائل، و لا ما ذكروه لما اعتقدوه من البراهين و الدلائل، كما هو دأب أرباب الحواشي و تبعهم في بعض الموارد الحكيم المحشّي؛ بل اقتصرت على توضيح العبارات و حلّ ما في بعضها من المعضلات، و التنبيه على بعض الدقائق و النكات، فإنّ أكثرها

---

١. هذه الكلمة صفة للسحاب. (منه).

إشارات و لطائف و ظرائف، و بعضها ألغاز خفيت في ألفاظ، و بالغت الألفاظ في الإيجاز؛ فكأنّه سمع نداء الأسرار من سماء الإلهام و سرادق الوحي و الإعلام، و أراد أن يضنّ[1] بها على بعض ذوي الأفهام فضلاً عن أصحاب القشر و أشباه العوام.

فرايتُ أنّ بيان الأغراض و توضيح معاني الكلمات و الألفاظ أولى و أهمّ من النقد و الاعتراض؛ و لا سيّما على صاحب العقل الوقّاد و المتحرك بجناحَي العلم و العمل إلى ما فوق السبع الشداد، و المهاجر عن دار الغرور إلى عالم النور، و المتصل عقله بالعقل الفعّال و المؤيّد بتأييد الملك المتعال - رفع الله قدره و عظّم الله أجره و حشره مع سيد أنبيائه و أعظم أوليائه، و جعلنا من تابعي أثره و ملازمي أقدامه وروّانا ممّا روّاه، و أعطانا مما أعطاه؛ و هو تعالى وليّ النعم و مُخرِجنا إلى الوجود من العدم - فله المنّ العظيم و الفضل القديم ما دار الوجود على ما في الغيب و الشهود. و سميت هذه التعليقة بإيضاح المقاصد في حلّ معضلات كتاب الشواهد.

---

١. نسخه اصل: يظنّ.

[المشهد الأوّل]

[فيما يفتقر إليه في جميع العلوم من المعاني العامة]

[الشاهد الأوّل]

[في الوجود]

[ص ٦، س ٥ / ص ٩، س ٦]

قوله: «لأنّ غيره به يكون متحققاً»: محصّل عبارة المصنف في كتاب الأسفار و غيره في هذا المقام هو أنّ الوجود نفس تحقّق الشيء و ثبوته في العين لا ما به تحقق الشيء و ثبوته؛ و ذلك حق حقيق و بالتصديق يليق؛ إذ لو كان الوجود ما به تحقق الشيء لكان علة و سببا للتحقق، و العلة متقدمة بالوجود على المعلول، فلزم تقدم الوجود على نفسه إذ التحقق هو الوجود و الحصول.

و أيضاً لكان المعلول عين العلة مع أنّ المعلول مغاير للعلة و بينهما نوع من المباينة.

و أيضاً لكان في حد ذاته متصفاً بالعلية و السببية للتحقق، و كان اتصافه بهذه الصفة أمراً مغايراً لذاته؛ فما هذه الذات المتصفة بالعلية و السببية للتحقق؟ و المفروض أنّها أمر وراء نفس التحقق حتّى[1] أنّ القائلين بأصالة الماهية معترفون بأنّ اتصاف الماهية بالتحقّق و بالموجودية إنّما هو

---

١. نسخه اصل: حي.

بالوجود و بسببه و أنّه لو لم ينضمّ الوجود إلى الماهية لم تتصف بالموجودية.

و قال بهمنيار تلميذ الشيخ: «ليس الوجود ما به يصير الشيء موجوداً في الأعيان بل هو نفس صيرورة الشيء في الأعيان» فهذا أيضا من جملة الشواهد على أنّ الوجود نفس تحقق الشيء في الأعيان لا ما به.

و بتقرير آخر أن نقول: ليس الوجود ما به يصير الشيء في الأعيان و إلّا لعاد الكلام إلى ذلك الشيء الذي عبّرنا عنه بـ«ما به» هل هو نفس الصيرورة أو ما به الصيرورة؟ و هكذا؛ و أيضا عاد الكلام إلى هذا الشيء أنّه هل هو نفس الوجود أو شيء آخر غير الوجود؛ و الأول هو المطلوب؛ و الثاني يستلزم أن يتقدم غير الوجود على الوجود و أن يكون غير الوجود علة للوجود؛ فما هذا الأمر الذي هو ما به التقدم و ما هذا الأمر الذي هو غير الوجود و صار علة للوجود؟

[ص ٦، س ٨ / ص ١٠، س ٣]

قوله: «و لا بصورة مساوية له»: كالكون و الحصول و الثبوت و نظائرها و هذا كتعريف الإنسان بالبشر.

و أيضا الصورة المساوية للشئ في الحقيقة هي ماهيته الحاصلة في الذهن سواء كانت بسيطة أو مركبة من جنس و فصل قريبين؛ و ليس للوجود ماهية، و لا له حصول في الذهن، و لا له جنس و فصل.

[ص ٦، س ١٠ / ص ١٠، س ٥]

قوله: «في غير الوجود»: من ذوات الماهيات الحاصلة في الذهن.

[ص ٧، س ١٢ / ص ١١، س ٧]

قوله: «فلا تخالف...»: لإمكان التوفيق بين المذهبين بأنّ المراد من اختلاف الحقائق اختلاف الموجودات باختلاف الماهيات المتحدة بها في العين، لسراية حكم أحد المتحدين إلى الآخر، لا اختلاف حقائق الأعيان الوجودية.

[ص ٨، س ١ / ص ١١، س ١٥]

قوله: «بالمعنى المعهود بين الحكماء»: و هو امتناع الانفكاك بين المتلازمين و كون التلازم لأجل وجود رابطة العلية و المعلولية بين المتلازمين أو بينهما و بين علة ثالثة.

[ص ٩، س ١٣ / ص ١٤، س ٣]

قوله: «فهما بالمادة و الصورة أشبه منهما بالموضوع و العرض»: إذ المادة ما به الشيء بالقوة، و الصورة ما به الشيء بالفعل؛ فالماهية بالقياس إلى الوجود كالمادة بالقياس إلى الصورة؛ إذ ليس لها في نفسها تحصّل و فعلية في قبال الوجود. و هذا بخلاف الموضوع و العرض؛ إذ كل منهما موجود بالفعل و في نفسه، و إن كان وجود العرض في نفسه هو عين وجوده في موضوعه.

[ص ٩، س ١٥ / ص ١٤، س ١٦]

قوله: «فيصفها بالوجود»: أي يجردها أولاً عن كافة الوجودات و عن الوجود الملحوظ قهراً حالة التجريد و في ضمنه؛ لأنّه أيضاً نحو من الوجود ثم يصفها بالوجود.

[ص ١٠، س ١ / ص ١٤، س ٨]

قوله: «فتكون الماهية مغايرة للوجود»: أي بحكم التجريد.

[ص ١٠، س ١ / ص ١٤، س ٩]

قوله: «و هي بعينها نحو من الوجود»: أي بحكم التخليط الضمني و بحكم الاتحاد.

[ص ١٠، س ٢ / ص ١٤، س ١١]

قوله: «من نفيه إثباته»: إذ لابد في نفيه من ملاحظته و هي نحو من الوجود.

[ص ١٠، س ١٠ / ص ١٥، س ٢]

قوله: «لا كون غيرها فيها أو لها»: ككون الأعراض في موضوعاتها و كون الصور في موادها؛ و ككون النفس لمتعلقها لا فيه؛ فليس حال الوجود

بالقياس إلى الماهيات كحال الأعراض بالقياس إلى موضوعاتها، و الصور بالقياس إلى موادها، و النفس بالقياس إلى متعلقها. هذا مضافاً إلى أنّ كون الوجود للأشياء يحتاج إلى كون رابط و هكذا حتى ينتهي إلى ما هو الحق من أنّ الوجود هو نفس كون الأشياء، هذا.

و يمكن جعل قوله: «فيها أو لها» إشارة إلى نحوي وجود الأعراض؛ إذ من المشهور أنّ وجود العرض في نفسه هو عين وجوده في موضوعه.

و العرض على ضربين:

أحدهما العرض الذي له وجود في نفسه إلّا أنّ هذا الوجود النفسي له هو عين وجوده في موضوعه كالبياض الموجود في الجسم؛

و ثانيهما العرض الذي ليس له وجود في نفسه أصلاً بل وجوده في نفسه هو عين وجوده لموضوعه كالزوجية للأربعة.

و الأول موسوم بـ«المحمول بالضميمة» و الثاني موسوم بـ«المحمول من صميمه».

و بالجملة، المقصود أنّ الوجود هو نفس كون الأشياء لا كون أمر غير الأشياء فيها أو لها أي أمر عارض لها نظير كون العرض في موضوعه أو له.

[ص ١٠، س ١٣ / ص ١٥، س ٨]

قوله: «و هي لوازم الشخص المادي و علاماته»: فالمشخص الحقيقي هو الوجود؛ و ما عداه من المشخصات كلها لوازم التشخص و علاماته. و تقييد «الشخص» بـ«المادي» لإخراج الشخص المجرد كالعقل المفارق.

[ص ١١، س ٩ / ص ١٦، س ١٢]

قوله: «لا موجودية شيئ غيره لها»: حتى يكون الوجود عرضاً و يحتاج ثبوته للماهية إلى رابطة غير الوجود على ما مرّ بيانه.

[ص ١٢، س ٣ / ص ١٧، س ٦]

قوله: «قول الشيخ الرئيس»: هكذا في النسخة المطبوعة أخيراً الموجودة

عندي؛ فالظاهر أنّه بيان أو بدل لقوله: «بعض المحققين» هذا إذا كان قوله: «إنّ مفاد قولنا...» في محل الرفع بناءاً على أنّه فاعل لقوله: «يؤيّد»؛ و أما إذا كان في محل النصب بناءاً على أنّه بيان و تفسير لقوله: «ما ذكرناه»؛ فقوله: «قول الشيخ» فاعل لقوله: «يؤيد».

[ص ١٢، س ١٣ / ص ١٨، س ١]

قوله: «بمعنى أنّ للوجود وجوداً»: إشارة إلى الافتقار إلى الرابطة في الفرص المذكور؛ فالفرض المذكور باطل بالضرورة، إذ ليس للوجود رابطة بل الوجود هو الرابط في الحقيقة في جميع الأوصاف و الأحوال و النعوت و الأحكام و الأعراض المحمولة على الأشياء أو الثابتة لها.

[ص ١٤، س ١٣ / ص ٢٠، س ١٠]

قوله: «من باب الحركات و المتحركات»: أي أمراً طبيعياً.

[ص ١٤ س ١٣ / ص ٢٠، س ١٠]

قوله: «أو من باب المقادير»: أي أمراً تعليمياً.

[ص ١٥، س ١ / ص ٢٠، س ١٤]

قوله: «كمباحث الأمزجة»: المتعلقة بأنواع التراكيب الواردة على العناصر الموجبة لحصول مزاج خاص بكل نوع من أنواع المركبات المعدنية الجمادية و النباتية و الحيوانية؛ فإنّ لتلك الأنواع المركبة من العناصر مضافاً إلى التخصص الطبيعي تخصصاً تحت التخصص الطبيعي موجباً لدخوله في علمٍ باحثٍ عن أحواله خاص به مميّز إياه عن مطلق العلم الطبيعي، كالتخصيص الموجب لكونه من الأجسام المتطرقة كالحديد و الذهب و الفضة و نحوها، أو التخصيص الموجب لكونه من الأحجار الكريمة الغير المتطرقة كاللعل و الألماس و الياقوت و الزبرجد و نحوها، و كسائر التخصيصات الموجبة لحصول سائر الطبائع الجسمانية و أنواع المركبات ذوات المادة و الصورة الجسمية و الصورة النوعية، و

كالتخصيص الموجب لدخوله في العلم الباحث عن الأحوال و الأوصاف العارضة للحيوان من جهة الصحة و المرض. هذا كله في العلوم الداخلة تحت العلم الطبيعي على قدر مراتب القرب منه و البُعد عنه بحسب قلة القيود و كثرتها.

[ص ١٥، س ١ / ص ٢٠، س ١٥]

قوله: «و كمباحث[١] أقسام الأصوات و تأليفاتها و نغماتها»: المتعلقة بالعلم الموسيقي الباحث عن تلك الأقسام الداخلة تحت العلم التعليمي بوجه.

[ص ١٥، س ٢ / ص ٢٠، س ١٥]

قوله: «و كمباحث أحكام حركات الكواكب»: المتعلقة بعلم الهيئة و النجوم الداخل تحت العلم الطبيعي، و كالمباحث المتعلقة بالكمّ المتصل الذي هو موضوع علم الهندسة، و المباحث المتعلقة بالكم المنفصل الذي هو موضوع علم الحساب، و كلاهما داخلان تحت العلم التعليمي المطلق.

و للحكيم السبزواري هنا تعليقة شارحة لكيفية اندراج العلوم كلها في العلم الكلي الشامل لها من التعليمي و الطبيعي و الإلهي.

[ص ١٥، س ٣ / ص ٢١، س ١]

قوله: «من[٢] العلوم الجزئية»: كعلم الكيمياء و الليمياء و السيمياء و السحر و الشعبدة و النيرنجات، و كالعلوم الباحثة عن الأحوال العارضة لكل نوع من أنواع الجمادات و النباتات و أحكامها الخاصة بها، و الفعل و الانفعالات الحاصلة فيها؛ و من جملتها معرفة أنواع الجمادات و أقسام النباتات، و أصناف الحيوانات البرّية و البحرية و الجوّية و كيفية التدابير المعمولة فيها، و أنحاء التراكيب الحاصلة لها بالتجزئة و التحليل؛ و بالجملة، كلّما احتاج موضوع العلم إلى ازدياد التقييد حتى يصحّ جعله موضوعاً للعلم الباحث عن أحواله و أحكامه و أعراضه الذاتية و الغريبة كان أبعد عن موضوع العلم

---

١. نسخه اصل: كباحث.
٢. نسخه اصل: في.

الطبيعي أو التعليمي بحسب قلة القيود و كثرتها و كانت دائرة وجوده أضيق، فيكون داخلاً تحت العلم الطبيعي أو التعليمي على حسب القيود.

و أمّا العلم الطبيعي فموضوعه «الجسم» من حيث كونه واقعاً في التغير.

و أمّا العلم التعليمي فموضوعه «الكمّ المتصل» أو «الكمّ المنفصل». و الأول موضوع علم الهندسة، و الثاني موضوع علم الحساب؛ فموضوعاهما داخلان تحت موضوع العلم الإلهي أي العلم الكلي الباحث عن أحوال الموجود المطلق و الموجود من حيث هو موجود؛ فهما بعيدان عنه بمرتبة.

[ص ١٦، س ١٢ / ص ٢٢، س ١٦]

قوله: «فيجوز أن يكون المتقدم عليه من اللواحق المتأخرة»: إذ للوجود بهذه الطبيعة الإطلاقية أفراد و درجات؛ و لها بهذه الطبيعة وحدة عمومية شاملة لتلك الأفراد و الدرجات المتفاوتة: فكون الوجود مبدأً متقدم و هو أكمل أفراده و أرفع درجاته، و كونه ذا مبدء متأخر و من اللواحق و هو فيما سوى الفرد الأكمل.

قال المصنّف ـ قدس سره العالي - في تعاليقه الشريفة على إلهيات الشفاء ناظراً إلى هذا المقام: «قوله ـ أي قول الشيخ ـ: «و لقائل أن يقول...» منشأ هذه الشبهة إمّا الخلط بين الطبيعة من حيث هي و الفرد، أو الخلط بين الطبيعة من حيث هي هي و الطبيعة على الإطلاق؛ و ليس يلزم من كون بعض أفراد الطبيعة ذا مبدء أن تكون الطبيعة من حيث هي هي ذات مبدء؛ و لا أيضاً يلزم من كون الطبيعة على الإطلاق علة و معلولة تقدم الواحد بعينه على نفسه، فإنّ من شروط التناقض وحدة الموضوع وحدةً بالعدد لا بالعموم».

و في بعض الحواشي المخطوطة الواصلة إلينا أخيرا هكذا:

«اعلم أنّ الطبيعة الواحدة يمكن أن تكون موجودة بوجودات متعددة؛ فيمكن أن تكون بحسب وجود متقدماً على طبيعته، و بحسب و جود آخر مؤخراً عنها؛ فالدور في الطبيعة بحسب الوجود غير مُضرّ، و إنّما يضرّ لو

كان طرفا الدور واحداً بالعدد؛ فيكون الوجود باعتبار كونه مبدأً متقدماً، و باعتبار كونه ذا مبدإٍ متأخراً، لظهوره تارة في المتقدم بما هو مبدأ، و تارة في المتأخر في ظرف وجوده و وعاء هويته بما هو ذو مبدإٍ؛ و كلاهما من أفراد الوجود المطلق و مراتبه.

[ص ١٦، س ١٢ / ص ٢٢، س ١٦]

قوله: «بل الوجود المطلق...»: أي بل نفس حقيقة الوجود مع قطع النظر عن صفة الوحدة العمومية بذاته متقدم و متأخر مقول على مراتبه بالتشكيك.

[ص ١٦، س ١٤ / ص ٢٣، س ٢]

قوله: «بأنّ المبدأ ليس مبدأً للموجود كله»: فليس البحث عن مبادئ الموجود بحثاً عن مبادئ الموجود المطلق المفروض كونه موضوعاً للحكمة الإلهية.

[ص ١٧، س ٤ / ص ٢٣، س ١٠]

قوله: «ثم العجب...»: لمّا بيّن أنّ موضوع الحكمة الإلهية هو الموجود المطلق أي مصداقه الشامل للواجب و الممكن لا مفهومه العام التصوري، بل نفس حقيقته المرسلة الشاملة لمصاديقها العينية و الذهنية أيضاً، أراد التنبيه على خطاء وقع لشارح الإشارات في شرح قول الشيخ: «النمط الرابع: في الوجود و علله»: و تفسيره «الوجود» هنا بالوجود المطلق المحمولي و المفهوم المحمول على مصاديقه.

[ص ١٩، س ٢ / ص ٢٦، س ٢]

قوله: «و إن أريد بها مطلق المباينة و المنافات»: حتى يشمل كل حال مع مقابله من الأحوال المختصة بكل واحد من الثلاثة، بأن يقال: الحال المختص بالجوهر مع الحال المختص بالواجب و الحال المختص بالعرض شامل لجميع الموجودات؛ و بين كل حال و الحالين الآخرين مخالفة ما و مباينة ما، و يتعلق بكل واحد منها الغرض العلمي؛ فإنّ كل واحد من تلك الأحوال من المقاصد العلمية المبحوث عنها في العلم الإلهي و في العلم الباحث عن

الجواهر و الأعراض.

[ص ١٩، س ٨ / ص ٢٦، س ٩]

قوله: «و إمّا غير متعلق بطرفيها غرض علمي كقبول الخرق و الالتيام و عدم قبولهما بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة»: فإنّ قبول الخرق و الالتيام و عدم قبولهما بالسلب المطلق الشامل للمجردات من الواجب و العقول أيضاً، لا بمعنى عدم الملكة المختص بالأجسام و إن كانا شاملين لجميع الموجودات من الواجب و الجوهر و العرض إلّا أنّه لا يتعلق بأحد الطرفين - و هو السلب - غرض علمي.

[ص ١٩، س ١٠ / ص ٢٦، س ١١]

قوله: «و بين الواجب و الممكن تقابل بالعرض كما بين الوحدة و الكثرة»: فإنّ التقابل أوّلاً و بالذات بين الواحد و اللاو احد، و لكن لمّا كان الواحد عادّاً و الكثير معدوداً، و بين هذين المعنيين تقابل بالذات، صار الواحد و الكثير متقابلين بالعرض؛ و كذلك ما بين الوجوب و اللاوجوب تقابل بالذات لكن لمّا كان الوجوب يلزمه التقويم، و الإمكان يلزمه التقوم، و هما متقابلان بالذات، صار الوجوب و الإمكان متقابلين بالعرض؛ أو لمّا كان اللاوجوب مصداق[1] الإمكان صار الإمكان مقابلاً للوجوب بالعرض.

[ص ١٩، س ١١ / ص ٢٦، س ١٢]

قوله: «عن صدقها [بهذا المعنى] على الأحوال الخاصة»: إذ بين كل حالين منها تقابل بالعرض و هو واضح.

[ص ١٩، س ١٦ / ص ٢٧، س ١]

قوله: «او لأمر يساويه[2]»: سواء كان الأمر المساوي للشيء داخلاً في ذاته أو خارجاً عن ذاته.

فالعرض الذاتي المتفق عليه ثلاثة أقسام: العارض للشيء لذاته كالوجوب و

---

١. نسخه اصل: مصداقة.

٢. نسخه اصل: مساوية.

الإمكان العارضين للواجب و الممكن لذاتيهما؛ و العارض للشيء لأمر مساوٍ داخل في ذاته كإدراك الكليات العارض للإنسان بواسطة النطق؛ أو لأمر مساو خارج عن ذاته كالضحك العارض للإنسان بواسطة التعجب؛ كما أنّ العارض للشيء لأمر خارج - أعم أو أخص أو مباين - عرض غريب عند الكل.

[ص ١٩، س ١٧ / ص ٢٧، س ٢]

قوله: «يختص ببعض أنواع الموضوع»: كالرفع العارض للفاعل الذي هو نوع من أنواع الكلمة التي هي موضوع علم النحو.

[ص ١٩، س ١٨ / ص ٢٧، س ٣]

قوله: «أو أنواع عوارضه»: كالاحتياج إلى المادة للإمكان الاستعدادي الذي هو نوع من الإمكان المطلق الذي هو من عوارض الموجود.

[ص ١٩، س ١٨ / ص ٢٧، س ٣]

قوله: «أو أنواع أنواعه»: كالتحيّز للجوهر الجسماني الذي هو نوع من الجوهر الذي هو نوع من الموجود المطلق.

[ص ١٩ س ١٩ / ص ٢٧، س ٥]

قوله: «بالمعنى الذي قرره الحكماء»: و هو أنّ ملاك العرض الذاتي في كل علم هو كون عروضه للموضوع غير مفتقر إلى لحوق أمر غريب يخرجه عن موضوعيته للعلم؛ فالعرض الذاتي في الفلسفة الأولى ــ الباحثة عن أحوال الموجود بما هو موجود ــ هو ما كان عروضه للموجود غير مفتقر إلى تخصيص يصير به طبيعياً أو تعليمياً، سواءٌ كان عارضاً له لذاته أو لأمر يساويه أو لنوع من أنواعه أو لنوع من أنواع عوارضه؛ فكل ما كان عارضاً للموجود من غير افتقار إلى لحوق أمر يصير به طبيعياً أو تعليمياً و بالجملة متخصص الاستعداد لعروضه كان عرضاً ذاتياً له.

[ص ٢٠، س ١ / ص ٢٧، س ٦]

قوله: «إلى الفرق بين محمول العلم و محمول المسألة»: بأنّ العرض الذاتي هو محمول العلم و هو الأمر المردّد بين المحمولات الخاصة، كالمفهوم المردّد بين الاستقامة و الانحناء المحمول على الخط لا محمول المسألة؛ فالعرض الذاتي هو المفهوم المردّد بينهما لا كل واحد منهما؛ و هكذا العرض الذاتي في مثل قولنا: «الكلمة إمّا معرب أو مبنيّ» هو المفهوم المردّد بين الإعراب و البناء.

[ص ٢٠، س ٥ / ص ٢٧، س ١٢]

قوله: «إنّ العوارض الذاتية أو الغريبة للأنواع قد تكون أعراضاً أولية ذاتية للجنس و قد لا تكون كذلك: يعني كما أنّ الفصل مع كونه أخصّ من الجنس عرض ذاتي لهُ فكذلك العوارض الذاتية للأنواع التي هي أخص من الأجناس قد تكون عوارض ذاتية لتلك الأجناس أيضاً؛ و إذا صحّ صدق العرض الذاتي في هذين الموردين فكيف لايصح فيما نحن فيه. و كون العرض الذاتي للنوع عرضاً ذاتياً للجنس كإدراك الكليات الذي هو عرض ذاتي للإنسان، فهو عرض ذاتي للحيوان أيضاً، لعدم افتقار الجنس في عروضه له إلى أن يصير نوعاً متخصصاً لهذا العروض؛ و كون العرض الغريب للنوع عرضاً ذاتياً للجنس كالمشي، فإنّه عارض للإنسان باعتبار جزئه الأعم و هو غريب له مع أنّه عرض ذاتي للحيوان.

و مثال ما إذا لم يكن العرض الذاتي للنوع عرضاً ذاتياً للجنس كالتعجب، فإنّه عرض ذاتي للإنسان و لكنّه عرض غريب بالنسبة إلى الحيوان؛ إذ هو لا يعرضه إلّا بعد صيرورته نوعاً إنسانياً.

و مثال ما إذا لم يكن العرض الغريب للنوع عرضاً ذاتياً للجنس كالتحيز للإنسان و الحيوان؛ فإنّه عرض غريب لهما على قولٍ لأنّ عروضه لهما إنّما هو باعتبار الجزء الأعم أعني الجسم.

[ص ٢١، س ٩ / ص ٢٨، س ١٧]

قوله «بمعنى أنّ مفهوم الجوهر مأخوذ في ماهياتها»: أي لا بمعنى أنّها الموجودة في الخارج لا في الموضوع، فإنّ الكلي بما هو كلي موجود في الذهن، و الذهن موضوع له على رأي الجمهور القائلين بحلول الصورة المُدرَكة من الأشياء في الذهن. و أمّا على رأي المصنّف فإدراك الكلّيّات إنّما هو باتصال النفس بالجوهر المفارق، و إدراك الجزئيات بنحو الإنشاء و الخلاقية؛ أو لأنّ الجوهر حسب التعريف المشهور هو الأمر الموجود في الخارج لا في الموضوع؛ و الكلي بما هو كلي ليس بموجود في الخارج.

[ص ٢١، س ١٠ / ص ٢٩، س ١]

قوله: «قابل للأضداد»: أي للأعراض المتضادة كالسواد و البياض.

[ص ٢١، س ١١ / ص ٢٩، س ١]

قوله: «بل للاشتداد»: لفظ «بل» للترقي من قابلية الجوهر للأضداد، أي الأمور المتضادة العارضة له الخارجة عن ذاته إلى قابليته لنوع من التضاد في ذاته أيضاً، و هو الاشتداد في نفس ذاته الجوهرية من حال إلى حال مضاد، كاشتداد النفس من الصورة الطبيعية التي هي أولى درجاتها و مراتبها إلى صورة فاعلة للتنمية و التغذية مسماة بـ«النفس النباتيّة»، و منها إلى صورة فاعلة للحياة و الحس و الحركة الإرادية مسمّاة بـ«النفس الحيوانية» و منها إلى صورة مدرِكة للكليات مسماة بـ«النفس الإنسانية» و هكذا إلى آخر درجاتها و مراتبها. و من المعلوم بديهة أنّ ما بين الأحوال المتوالية المتعاقبة نوعاً من التضاد مع نوع من الاتحاد: أمّا التضاد فلاختلاف الأحوال الموجب لكون التالي بعد الأولى لا في زمانه؛ و أمّا الاتحاد الفارق بين تلك الأحوال الجوهرية و سائر الأضداد فيكون التالي و اجداً للأول و للزيادة، لا خالياً عنه بالكلية؛ فإنّ النفس النباتية واجدة للصورة الطبيعية الحادثة أوّلاً لا عارية عنها تاركة لها؛ بخلاف الأعراض المتضادة، فإنّ كلّاً

منها واقع في قبال الآخر عارٍ عنه بالكلية.

[ص ٢١، س ١٧ / ص ٢٩، س ٩]

قوله: «بدلائل الطبيعيين و المهندسين»: أمّا دلائل الطبيعيين، فقولهم بأنّ لكل جزء ــ و إن كان في غاية الصغر ــ طرفين، بل أطرافاً؛ و أنّ له محاذاة للجهات الستّ الموجبة لانقسامه إلى ستة أقسام؛ و أنّ الجزء المدوّر إذا لاقى سطحا أملس، فإنّ الملاقي منه للسطح جزء منه لا كلّه، أو لأنّ أوّل ما يلاقى منه أو من غير المدور من الأجزاء شيء منه ثم شيء فشيء، حتى تتم الملاقات بكليته على ما قرّره الشيخ في أوائل طبيعيات كتاب الإشارات.

و أمّا دلائل المهندسين فتفكّك الرحى و نفس الدائرة و سائر أدلّتهم المذكورة في محلّها.

[ص ٢١ س ٢٠ / ص ٢٩، س ١٢]

قوله: «و ليستا كالمتضايفين»: فإنّ الإضافة أمر لازم لوجودهما لا داخل في ماهياتهما، و المتضايفان ما كانت الإضافة داخلة في ماهياتهما.

[ص ٢٢، س ٢ / ص ٢٩، س ١٤]

قوله: «لقبولها الحدوث و الزوال»: الضمير عائد إلى الصورة. و الحادث يحتاج إلى مادة يحدث فيها؛ و الزائل إلى مادة ينتقل إليها بعد الزوال عن المادة الأولى.

[ص ٢٢، س ٢ / ص ٢٩، س ١٥]

قوله: «و لو بالإمكان الوقوعي»: كما في هيولى العناصر الغير المرهونة بالاتصال أو الانفصال القابلة لهما؛ و الإمكان الوقوعي ما لايلزم من فرض وقوعه محال، و هذا في هيولي العناصر؛ و أمّا الأفلاك فلا، لامتناع الخرق و الالتيام عليها و إلّا لزم الخلاء؛ فطروء الاتصال و الانفصال على هيولى العناصر ممكن بالإمكان الذاتي و الوقوعي كليهما، و على هيولى الأفلاك بالإمكان الذاتي فقط. و المعنى: و لو كان طروء الاتصال و الانفصال

بالإمكان الوقوعي المنحصر في العناصر و كان ذلك في خصوص العناصر لا في الأفلاك أيضاً، لعدم الإمكان الوقوعي فيها، و كان ذلك كافيا في حصول المقصود.

[ص ٢٢، س ٣ / ص ٢٩، س ١٦]

قوله: «فهاهنا مقيم ثالث»: أي لمّا كان كل من الهيولى و الصورة واسطة لقيام كل منهما بالآخر على وجه غير دائر ـ لا علة فاعلية[١] ـ فهاهنا مقيم ثالث؛ و الصورة شريك العلة.

[ص ٢٢، س ٤ / ص ٢٩، س ١٧]

قوله: «بتشخصها المستمرّ بصورة ما»: أي بتشخّصها المستمر الحاصل بسبب صورة ما موجودة فيها في كل زمان.

[ص ٢٢، س ٥ / ص ٣٠، س ١]

قوله: «تقبل تشخص كل صورة»: أي تقبل كل صورة شخصية حادثة بعد الصورة السابقة.

[ص ٢٢، س ٧ / ص ٣٠، س ٤]

قوله: «من فردها»: كتبدّل بياض شخصي إلى بياض آخر.

[ص ٢٢، س ٧ / ص ٣٠، س ٤]

قوله: «أو من نوعها»: كتبدّل البياض إلى السواد.

[ص ٢٢، س ٧ / ص ٣٠، س ٥]

قوله: «أو من جنسها»: كتبدل جنس الكيف المبصر إلى الآخر من أقسام الكيف كحركة الملوّن إلى الشفاف.

[ص ٢٢، س ٩ / ص ٣٠، س ٦]

قوله: «و مجموع الأعراض عرض»: ردٌّ على القائل بأنّ الجسم حصل من تراكم الأعراض و تكاثفها؛ فمادة الجسم عنده عرض لا جوهر. فأجاب بأنّ الجسم

---

١. نسخه اصل: فاعليته.

جوهر باتفاق الحكماء و المتكلمين؛ و مجموع الأعراض عرض أيضاً؛ فالقول بتألف الجسم من مجموع الأعراض مردود.

[ص ٢٢، س ١٣ / ص ٣٠، س ١١]

قوله: «و الزمان لايتعاقبها على موضوعها»: أي و الزمان لايتعاقب المتصلات الثلاث على موضوعها؛ يعني كما أنّه ليس بين الثلاثة المتصلات تضاد لاجتماعها في موضوعها الذي هو الجسم الطبيعي، كذلك ليس بين تلك المتصلات الثلاث و الزمان ــ و هو الكم المتصل الغير القار ــ أيضاً تضاد، لأنّ من شرط التضاد تعاقب المتضادين على موضوع واحد؛ و ليس موضوعها و موضوع الزمان واحداً، لأنّ موضوع الزمان هو الحركة و موضوعها الجسم.

[ص ٢٢، س ١٤ / ص ٣٠، س ١٢]

قوله: «و أمّا العدد فكل نوعٍ أقّل موجود في الأكثر»: بيان هذه العبارة على وجهين:

أحدهما أنّ العدد عبارة عن كل نوع أقل موجود في النوع الأكثر، و هذا من بين سائر الموجودات خاصية العدد، إذ ليس النوع الأقل من كل موجود سوى العدد موجوداً في النوع الأكثر؛ بل الأمر فيما سوى العدد من أنواع الموجودات بالعكس، فإنّ العام موجود في الخاص، و الخاص ليس موجوداً في العام، و الخاص أقل عدداً من العام؛ و على هذا فقوله: «و أمّا العدد» مبتدأ و قوله: «فكل نوع أقل...» خبره؛ و قوله: «موجود» بالكسر صفة «للنوع».

و ثانيهما أنّ خاصية العدد هي أنّ كل نوع أقلّ موجودٌ في النوع الأكثر، كالإثنين الموجود في الثلاث، و الثلاث الموجود في الأربع؛ و إذا كان الأمر كذلك فليس في العدد أيضاً تضادّ، إذ ليس أحد المتضادين موجوداً في الآخر. فقوله: «موجود» بالرفع خبر لقوله: «فكل نوع أقل».

[ص ٢٣، س ١ / ص ٣١، س ٢]

قوله: «و أولى الأوليين»: و هما المحسوسة و الغير المحسوسة، فإنّهما أوّلان في التقسيم، و أولاهما المحسوسة.

[ص ٢٣، س ٤ / ص ٣١، س ٥]

قوله: «و الاستعدادات»: لمّا فرغ عن بيان الكيفيات التي هي من باب الكمالات، شرع في بيان الكيفيات التي هي من باب الاستعدادات، فقال: و الاستعدادات منها ما للتأبّي و الامتناع، و منها ما للقبول.

[ص ٢٤، س ٣ / ص ٣٢، س ٩]

قوله: «لأنّ معنى الحركة ...»: فلابد أن تكون المقولة أمراً قارَّ الذات ممكن الوقوع في الآن. و ليس للأمر التدريجي فرد آني، إذ «الآن» لايسع الأمر التدريجي على ما قرره الحكيم السبزواري في التعليقة.

[ص ٢٤، س ٥ / ص ٣٢، س ١٢]

قوله: «و الكلام في الشده و الضعف طويل»: و ذلك لأنّ المقولة المحتمل اندراجهما فيها هي مقولة الكيف فقط؛ لكن التحقيق أنّ الشدة و الضعف إن كانا.

و صفين ثابتين في الموصوف، كشدة النورانية و التجرد في الواجب تعالى و العقول العالية المستهلكة الذات، و الآنية في الوجود الواجب، و ضعف النورانية و الوجود في الهيولي مثلاً و الصور القائمة بها، فهما كانا عين وجود الموصوف و نحواً خاصاً في الوجود.

لا جوهر ولا عرض؛ و إن كانا وصفين متغيرين بالحركة إلى جانب الكمال أو إلى جانب النقص فليسا من مقولة الكيف، لأنّ الكيف هيأه قارّة.

[الشاهد الثاني]

[في إثبات نحو آخر من الشهود يقال له الوجود الذهني]

[ص ٢٥، س ٨ / ص ٣٥، س ٢]

قوله: «و المانع من التأثير العيني»: أي المانع من إيجاد الصورة في الخارج و ظهورها في العين كما هو شأن النفوس القوية الخالقة للأشياء في العين بالإرادة، كما قيل: «العارف يخلق بهمته ما يشاء»، فالمانع لما سوى النفوس القوية هو غلبة أحكام التجسم عليها لصحبة المادة.

[ص ٢٥، س ١١ / ص ٣٥، س ٤]

قوله: «حصول تعلقي بذلك الفاعل»: فالصورة الإدراكية لها تعلّق بالنفس الفاعلة إياها في ذاتها سواءً كانت في النفوس القوية أو في غيرها، كما أنّ الصورة الموجودة في العين بالإرادة لها تعلق بذات الشخص الفاعل أيضا.

[ص ٢٥، س ١٦ / ص ٣٥، س ١٠]

قوله: «فالنفس خلقت و أبدعت»: نتيجة لما تقدّم أوّلاً من سلطان النفس و قدرتها على إيجاد الصورة في نشأتها العلمية و عالمها.

[ص ٢٦، س ٥ / ص ٣٦، س ١]

قوله: «غالبا»: إلّا في أقل قليل من الناس.

[ص ٢٨، س ١٤ / ص ٣٨، س ١٦]

قوله: «و قد يكون عرضيا متعارفا»: كون الحمل الشائع عرضيا لأجل أنّ الاتحاد بين الموضوع و المحمول إنّما هو في الوجود أوّلاً و بالذات؛ و أما الاتحاد في المفهوم فهو بالعرض بسبب الاتحاد في الوجود.

[ص ٢٨، س ١٩ / ص ٣٩، س ٦]

قوله: «و الجنس و الفصل»: فإنّ الجنس جنس بالحمل الأوّلي و ليس بجنس بل هو مقولة من إحدى المقولات العشر، لها صورة عقلية و حقيقة عينية بالحمل الشايع؛ و كذا الفصل.

[ص ٢٨، س ١٩ / ص ٣٩، س ٦]

قوله: «و اجتماع النقيضين»: فإنّه اجتماع النقيضين بالحمل الأوّلي و ليس باجتماع النقيضين بالحمل الشائع، إذ ليس اجتماعهما في الوجود بممكن؛ فليس لهما في الوجود صورة و حقيقة، أو لإمكان حصولهما معا في الذهن؛ فليس حصولهما معا فيه باجتماع النقيضين لاستحالة اجتماع النقيضين واقعا.

[ص ٢٩، س ١ / ص ٣٩، س ٦]

قوله: «و عدم العدم»: مع أنّه ثبوت بالحمل الشائع إذ نفي النفي إثبات.

[ص ٢٩، س ١ / ص ٣٩، س ٦]

قوله: «بل مفهوم الحركة»: فإنّ الحركة حركة بالحمل الأوّلي و ليست بحركة بالحمل الشائع بل ثبات في الذهن؛ فإنّ لها صورة ثابتة في الذهن.

[ص ٢٩، س ١ / ص ٣٩، س ٦]

قوله: «و الزمان»: فإنّه بمفهومه عبارة عن الانقضاء و التجدد؛ فهو زمان بهذا المعنى بالحمل الأوّلي؛ مع أنّه ثبات باعتبار أنّ له صورة ثابتة في الذهن.

[ص ٢٩، س ١ / ص ٣٩، س ٧]

قوله: «والاستعداد»: فالاستعداد استعداد بالحمل الأوّلي، و أمّا بالحمل الشائع فهو أمر موجود في الشيء المستعد بالفعل.

[ص ٢٩، س ١ / ص ٣٩، س ٧]

قوله: «و الهيولى»: فإنّ الهيولى هيولى بالحمل الأوّلي أي هي بمقايستها إلى الصورة و بالنسبة إليها هيولى و أمر بالقوة؛ مع أنّها في نفسها و في هذا النحو من الوجود أمر بالفعل.

[ص ٢٩، س ١٢ / ص ٤٠، س ٣]

قوله: «و شيء آخر يتقوّم به»: أي فرديته للجوهر المطلق؛ و أيضا يلزم كونه نوعا سادسا.

[ص ٣٠، س ٥ / ص ٤١، س ١]

قوله: «إلى ارتكاب عروض مفهوم العرض»: إشارة إلى كلام العلامة الدوّاني في دفع الإشكال بما حاصله أنّ العرضية ـ أي المفهوم المنتزع عن الأعراض التسعة التي لكل منها ماهية خاصة غير مفهوم العرضية ـ أمر خارج عن ذاتها و ماهياتها، كالشيئية العامة المنتزعة عن الأشياء الخاصة التي لكل منها ماهية خاصة غير نفس الشيئية؛ فصدق العرض بهذا المعنى على الجوهر الذهني لا إشكال فيه، فإنّ العرضية بهذا المعنى تعبير و تفسير عن نحو وجود الأعراض، و الوجود زائد على الماهية.

و للحكيم السبزواري هنا تعليقة بيّن فيها وجه التفصّي عن هذا الإشكال و عن إشكال اجتماع الكيفية و غيرها في الصورة الذهنية.

[ص ٣٠، س ١٠ / ص ٤١، س ٥]

قوله: «بل صورة الجوهر في النفس»: أي بل الحق كذلك.

[ص ٣٠، س ١٣ / ص ٤١، س ٨]

قوله: «وجوده لا في موضوع»: في أيّ و عاء كان و في أيّ نحو وجود كان.

[ص ٣٠، س ١٤ / ص ٤١، س ١٠]

قوله: «و يتحد به في ظرف ذلك الوجود»: أي و يتحد ماهية الجوهر بهذا الوجود في ظرف ذلك الوجود.

[ص ٣٠، س ١٧ / ص ٤١، س ١١]

قوله: «معنى الجوهرية بالحمل الشائع»: بل يصدق عليه معنى الجوهر بالحمل الأوّلي.

[ص ٣١، س ١٢ / ص ٤٢، س ٨]

قوله: «على أفراد الإنسان و أنحاء وجوداته»: أي على الأفراد العينية.

[ص ٣٢، س ٨ / ص ٤٣، س ٧]

قوله: «فيحتمل عنده أشياء كثيرة» أي أشياء مختلفة الحقائق.

[ص ٣٢، س ١٥ / ص ٤٣، س ١٥]

قوله: «ولا عجب في أن يكون»: تحكيم و تثبيت للمدّعى، و هو كون إدراك الكليات بمشاهدة الفرد العقلاني عن بُعد، و رفع استبعاد حمل المفهوم و المعنى المشتق من هذا العقل المفارق على الأفراد الجسمانية، بأنّ حمل هذا المعنى و المفهوم على الأفراد المادية بهو هو إنمّا هو لأجل ارتباطه بها ارتباط العلّي و المعلولي؛ فالإنسان الكلي المشتق من الإنسان العقلاني محمول عليه بالأصالة، و على الأفراد المادية بهو هو إنّما هو بواسطة الارتباط العلّي و المعلولي بينه و بينها.

[ص ٣٢، س ١٧ / ص ٤٣، س ١٧]

قوله: «على أفراد الإنسان و أفراد الحيوان»: و حملهما على تلك الأفراد لأجل انطباقهما على تلك الأفراد و صدقهما عليها. و حملهما على الإنسان و الحيوان العقليين بالأصالة و على الأفراد المادية بالعلّية و المعلولية.

[ص ٣٢، س ١٩ / ص ٤٤، س ٢]

قوله: «و حقيقة هذين الجوهرين مغايرة»: كما أنّ حقيقة الإنسان و الحيوان العقليين مغايرة لجوهر الأفراد.

[ص ٣٥، س ٣ / ص ٤٦، س ١٣]

قوله: «بأن يكون متحدا مع ماهية المعلوم»: لأنّ مطلق العلم لايتحقق إلّا في ضمن فرد خاص هو عبارة عن المعلول الخاص المتحد به اتحادَ النوع مع جنسه سواءً كان جوهرا أو كمّاً أو كيفا أو إضافة.

و مطلق العلم كيفٌ عند الجمهور و على المشهور، و الفرد الخاص منه جوهر أو مقولة أخرى؛ و لذا قال: فعند ذاك يصدق عليه الكيف و الجوهر، لكن لا بأن يكون كلاهما مقولة، ــ أي جنساً عالياً في مرتبة واحدة ــ حتى يتضادّا و يتنافيا؛ فالكيف ذاتي للعلم و ليس ذاتيا للمعلوم، كما أنّ الجوهر ذاتي لزيد و ليس ذاتيا للضاحك و الكاتب و الناطق و سائر الأوصاف، و هو

جنس بعيد؛ و العلم جنس قريب، و الجوهرية مثلاً عرض عام، كما أنّ الجوهر جنس عال لزيد، و الجسم جنس متوسط، و الحيوان جنس قريب؛ و هذا كما أنّ الجوهر المادي لايتحقق إلّا إذا اتّحد مع الجسم، و الجسم لا يتحقق إلّا في ضمن الجماد أو النبات أو الحيوان، و كل منها لايتحقق إلاّ في ضمن نوع خاص.

[ص ٣٥، س ٤ / ص ٤٦، س ١٥]

قوله: «فعند ذلك يصدق عليه الكيف و الجوهر معاً»: أي حين ما جعلنا العلم متحدا مع ماهية المعلوم كان مصداقاً للإمرين: أمّا صدق الكيف فباعتبار كونه علما، و العلم كيف عند الجمهور؛ و أمّا صدق الجوهر فباعتبار كونه فردا خاصا من العلم إن كان المعلوم جوهرا.

[ص ٣٥، س ٤ / ص ٤٦، س ١٥]

قوله: «لا بأن يكون كلاهما مقولة»: في النسخة القديمة، «مقوّمة» و هي الأصح. و في قوله بعد ذلك: «مقوّماً» تأييد لصّحة هذه النسخة. و ملخّص هذا التحقيق تنظير العلم ـ و هو موجود في النفس ـ بالإنسان ـ و هو موجود في الخارج ـ في أنّ العلم في ذاته كيفٌ و هو متحد مع المعلوم الجوهري مثلاً الذي هو فرد من مطلق العلم؛ و أنّ هذا الفرد ممّا يصدق عليه الكيف و الجوهر معاً بحكم الاتحاد؛ مع أنّه ليس الكيف ذاتيا للجوهر و إن كان صادقاً عليه، كما أنّ زيداً مثلا فرد من مطلق الإنسان و يصدق عليه الجوهرية و الضاحكية؛ و ليست الجوهرية الذاتية لزيد ذاتية للضاحك و إن كانت صادقة عليه بحكم الاتحاد.

[الشاهد الثالث]

[في الإشارة إلى واجب الوجود و ما يليق بجلاله و مرتبته]

[و أنّ أيّة وحدة تخصّه و أيّة نعوت تخصّه]

[ص ٣٥، س ١٣ / ص ٤٨، س ٨]

قوله: «بوجه من الوجوه»: تعلقَ العرض بالموضوع، أو الصورة بالمادة، أو النفس بالبدن، أو المشروط بالشرط، أو الكل بالجزء، أو المعلول بالعلة و هو أتم أنحاء التعلق؛ و هو المقصود بالبحث.

[ص ٣٥، س ١٥ / ص ٤٨، س ٩]

قوله: «و إمّا لكونه ذا ماهية»: كون الوجود ذي الماهية سببا من أسباب التعلّق إمّا لأجل أنّ الوجود ذا الماهية وجود محدود، و المحدود بما هو محدود معلول، لكونه متعلّقاً بحده؛ أو لأنّ الماهية لمّا كانت في ذاتها غير مقتضية للوجود فكان وجودها متعلّقاً بالغير أي بالعلة.

[ص ٣٦، س ١٢ / ص ٤٩، س ١٨]

قوله: «ثم جميع تلك الوجودات...» الظاهر أنّه أنّه برهان آخر و هو أنّ مجموع الوجودات المتسلسلة أو الدائرة مع قطع النظر عن محذور التسلسل أو الدور في حكم وجود واحد في تقوّمها بغيرها: أمّا أوّلاً، فلأنّ المجموع في نفسه موجود ممكن؛ و أمّا ثانياً، فلأنّ المجموع متقوم بالآحاد و كل واحد من الآحاد ممكن، فالمجموع أيضاً ممكن، لأنّ حكم المجموع و حكم الآحاد في هذا المورد واحد، و إن كان حكم المجموع في بعض الموارد مخالفا لحكم الآحاد.

[ص ٣٧، س ٨ / ص ٥٠، س ١٢]

قوله: «متوقفا على شيء»: لا على العلة، لكونه منتهى سلسلة الوجود واجبا بذاته لذاته، و لا على الأجزاء العينية الذهنية الحقيقية، و لا الذهنية التحليلية، و لا المقدارية و لا موضوع و لا مادة و لا متعلق و لا شرط و لا معدّ له؛ فهو

واحد بسيط مطلق و ما سواه كثير مؤتلف الذات من شيء و شيء ـ لا أقلّ من الوجود و الماهية ـ و هو القائم بذاته و ما عداه متعلق به.

[ص ۳۷، س ۹ / ص ۵۰، س ۱٤]

قوله: «جهة[1] إمكانية»: لأنّ كل ما هو ممكن له بالإمكان العام فهو واجب له بالفعل.

[ص ۳۷، س ۹ / ص ۵۰، س ۱٤]

قوله: «أو امتناعية»: أي امتناع الوجود أو امتناع صفة من الصفات الكمالية؛ فليس فيه تعالى فقدان، سواء كان المفقود ممكنا أو ممتنعا، و إلّا لزم التركيب من الوجدان و الفقدان المخالف لوجوب الوجود لكون التركيب مستدعيا للإمكان.

[ص ۳۷، س ۱٦ / ص ۵۱، س ۸]

قوله: «و لا منبعثا منه فائضا من لدنه»: أي و لا منبعثا من ذلك الآخر فائضا منه، لأنّه فاقد له بالفرض؛ أو المعنى: و لا منبعثا من ذاته، بل من غيره و إلّا لكان واجداً لكمال الآخر أيضاً؛ فإنّه إن كان الكمال المختص به فائضا من ذاته، فكانت ذاته منشأً لكل كمال فكانت واجدة لكمال الآخر أيضا؛ إذ لو كانت ذاته على أتمّ مراتب ـ كما هو شأن الواجب الوجود ـ لكان كل كمال موجود في أيّ كامل موجوداً فيه فائضا من نفس ذاته.

[ص ۳۸، س ۱ / ص ۵۱، س ۱۰]

قوله: «بل قد يكون ذاته بحسب ذاته مصداقا»: لفظ «قد» هنا للتحقيق أو للتقليل بالقياس إلى الكمال المفقود.

[ص ۳۸، س ۲ / ص ۵۱، س ۱۱]

قوله: «و لايكون ذاته وجودا خالصا»: بل وجودا مشوباً بالعدم مركبا من الوجدان و الفقدان.

---

۱. نسخه اصل: جهته.

[ص ۳۸، س ۱۱ / ص ٥٢، س ٤]

قوله: «النافون لصفاته»: القائلون بالنيابة.

[ص ۳۸، س ۱۲ / ص ٥٢، س ٥]

قوله: «عن التشبيه»: أي التشبيه بخلقه اللازم لمذهب الأشعري القائل بزيادة صفاته على ذاته، كالإنسان المتصف بالعلم الزائد على ذاته. و قوله: «والتعطيل» اللازم لمذهب المعتزلة النافين للصفة.

[ص ۳۸، س ۱۳ / ص ٥٢، س ٦]

قوله: «من غير لزوم كثرة و انفعال و قبول و فعل»: هما إشارتان إلى برهانين قرّرهما الحكيم السبزواري في التعليقة.

[ص ۳۸، س ۱۷ / ص ٥٢، س ۱۲]

قوله: «بل من حيث الحقيقة الأحدية»: «الواحدية» نفيُ الشريك في ذاته أي في طبيعة وجوب الوجود؛ و «الأحدية» نفيُ الشريك في صفاته. و لمّا كانت ذاته بذاته مبدءاً فاعليا لفيضان الكل عنه و إلٰهاً بلا شريك في ألوهيته، فذاته بذاته جامع لجميع صفاته؛ فليست صفة من صفاته موجودة على حيالها و في قباله؛ بل هي موجودة بأحديته؛ كيف ولو كانت صفة من صفاته موجودة بحيالها و في قباله، كالعلم و القدرة مثلاً، لما كانت ذاته بذاته مبدءاً بل بواسطة وجود صفته وجودا مستقلا بنفسه؛ فكانت تلك الصفة شريكة له في ألوهيته و هذا مخالف لأحديته.

[ص ۳۹، س ٥ / ص ٥۳، س ۱]

قوله: «انكشاف ذاته بوجه يفيض...»: يعني أنّ علمه بذاته علم بذات هي مبدء جميع الصفات الكمالية الناشئة عن نفس ذاته الفائضة على نفس ذاته؛ و علم بذات هي مبدء جميع الخيرات المنبعثة عن حاق ذاته الفائضة على ذاته بذاته. و ذلك لأنّ ذاته بذاته مبدء جميع الخيرات و هو متّصف بها أجلّ متصف، لاستحالة فيضان الخيرات منه على ما سواه مع كونه فاقداً لها في ذاته؛ فذاته

أكمل مبدء لها و أجلّ متصف بها.

و ليس هناك محذور اتحاد الفاعل و القابل؛ لأنّ القبول هنا بمعنى الاتصاف و اللزوم كاتصاف الماهية بلوازمها الذاتية اللازمة لذاتها بنفس ذاتها.

و إنما قيّد انكشاف الذات بقوله: «بوجه...» لأنّ العلم بالذات علم بجميع الصفات و الكمالات المتحقّقة في الذات، أي علمه بذاته عبارة عن انكشاف ذاته المُفيضة للخيرات، أي الذات المستجمعة لجميع الكمالات الفائضة من نفس ذاته على ذاته.

[ص ٣٩، س ١٥ / ص ٥٣، س ١١]

قوله: «القائل بقيام المثل و الصور المجردة»: أي وجود تلك المثل و الصور المجردة القائمة بذواتها علوم إلهية بما سواه.

و عبارته في إلهيات الأسفار في الفصل المعقود لبيان المذاهب المختلفة في علم البارئ بما سواه هكذا: «الرابع ما ذهب إليه أفلاطون الإلهي من إثبات الصور المفارقة و المثل العقلية و أنّها علوم إلهية، بها يعلم الموجودات كلها».

[ص ٣٩، س ١٦ / ص ٥٣، س ١٢]

قوله: «القائل باتحاد العاقل و المعقول»: عبارته في إلهيات الأسفار هكذا: «الثالث القول باتحاده تعالى مع الصور المعقولة».

[ص ٤٠، س ٧ / ص ٥٤، س ٨]

قوله: «و هناك ليس كذلك»: إذ ليس للصور وجود مستقل في قبال وجود الذات؛ كما أشار إليه آنفاً بقوله: «فكذلك صفات الحق و أسماؤه[١] موجودات لا في أنفسها من حيث أنفسها». و فرق بين كون الذات مرآتاً و مظهراً لصور الممكنات و كون الصور موجودة فيها بالاستقلال.

---

١. نسخه اصل: أسمائه.

[ص ٤٠، س ٨ / ص ٥٤، س ٩]

قوله: «و ليس وجود المرآة وجود ما يترائى فيها أصلاً»: فليس حلول و لا اتحاد.

[ص ٤٠، س ١٢ / ص ٥٤، س ١٣]

قوله: «القائلون بخروج الشعاع»: أي بخروج الشعاع من العين المنبسط قاعدته على المرئي و رؤيته بتوسط الشعاع من دون انتقال صورته إلى العين؛ هذا في مرآة العين و أمّا في المرآة المقابل فبانعكاس الشعاع عن سطح المرئي الى المرآة المحاذية له؛ فالمرئي عندهم في كلا الموضعين هو الشخص الخارجي.

[ص ٤٠، س ١٥ / ص ٥٥، س ١]

قوله: «تلك الصور»: أي الصور المشهودة.

[ص ٤٠، س ١٦ / ص ٥٥، س ١]

قوله: «بتبعية وجود الأشخاص المقترنة بجسم مشفّ و سطح صقيل»: أي تبعية وجود الشخص الخارجي المقترن بجسم مشف كالهواء و سطح صقيل، كالمرآة على شرائط مخصوصة من المحاذاة و المقابلة و عدم الحائل أو المانع.

[ص ٤٠، س ١٧ / ص ٥٥، س ٣]

قوله: «وجود الحكاية»: أي وجود حاكٍ عن وجود الشخص الخارجي فهي حكاية الوجود؛ كما أنّ الماهية حكاية الوجود؛ فوجود الشخص الخارجي الواقع في مقابل المرآة وجود أصيل؛ و وجود الصورة المشهودة منه في المرآة حكاية الوجود؛ كما أنّ الموجود بالحقيقة و الأصالة هو الوجود، و الماهية موجودة بالعرض و حكاية للوجود المتحد بها.

[ص ٤١، س ٥ / ص ٥٥، س ١١]

قوله: «فقد اهتديت إليه»: إشارة إلى ما مرّ آنفا بقوله: «إنّ ذاته تعالى في مرتبة ذاته مظهر جميع صفاته و أسمائه كلها...» و قوله قبيل ذلك في الإشراق

الرابع: «و علمه و هو نفس هذه العناية...».

[ص ٤١، س ٨ / ص ٥٥، س ١٥]

قوله: «من صور حقائق الأسماء الإلهية»: بيان لقوله: «المعلوم». و الأعيان الثابتة الموجودة بالوجود العلمي اللازمة للأسماء الإلهية صور الأسماء؛ فتلك الصور علومه التابعة لحقائق الأسماء المتقدمة على تلك الصور العلمية؛ ولكن علمه تعالى بصور الموجودات الخارجية متقدم على تلك الصور الموجودة في الخارج، فلفظ «من» في كلا الموضعين بيان للمعلوم. «فالعلم التابع للمعلوم» أي العلم المتأخر عنه هو انكشاف صور حقائق الأسماء الإلهية. و هذا الانكشاف هو الأعيان الثابتة الموجودة بالوجود العلمي اللازمة لحقائق الأسماء؛ و «العلم المتبوع للمعلوم» أي المتقدم عليه هو علمه التفصيلي بصور الموجودات العينية.

و للحكيم السبزواري هنا تعليقة موضحة للمراد كمال الإيضاح.

[ص ٤١، س ١٦ / ص ٥٦، س ٧]

قوله: «إلّا و له في الله أصله»: بحكم المشاكلة.

[ص ٤١، س ١٦ / ص ٥٦، س ٨]

قوله: «و كلّ ما له حد نوعي»: أي كلّ ما له ماهية[1]؛ إذ الحد للماهية و بالماهية؛ فهو لا محالة ممكن الوجود.

[ص ٤٢، س ١ / ص ٥٦، س ٨]

قوله: «إذ كان موجودا على صورة موجدة»: ليس هذا دليلا عقليا لحصر المقولات في العشر و لا لحصر الموجودات في المقولات؛ بل استحسان و تقريب، و إلّا فللحصر دليل خاص مذكور في كتب الحكماء. و لمّا كان الواجب وجودا قائما بذاته لا في شيء و لا بشيء و لا لشيء، كان الجوهر آية لذاته. و لمّا كان أزليا و كانت له تعالى أسماء و صفات، كان «متى» و هي إحدى

---

١. نسخه اصل: ماهيته.

المقولات آية لأزليته، و «الأين» آية لاستوائه، و «الكم» آية لعدد أسمائه، و «الكيف» آية لرضاه و غضبه، و «الوضع» آية لقيامه بذاته ــ و قوله: «و يداه مبسوطتان» إشارة إلى الوضع بالمعنى الآخر، و هو نسبة بعض أجزاء الشيء إلى بعضه الآخر، و نسبة المجموع إلى الخارج ــ و «الجدة» آية لربوبيته، و «أن يفعل» آية لإيجاده، و «أن ينفعل» لإجابته دعوة من سأله. و لمّا كان عاقلا لذاته و لمعلولاته كان العقل آية لعلمه بذاته و بمعلولاته. و لمّا كان مدّبرا للعالم كلّه أنواع التدبير [كانت][1] النفس المدبرة للبدن أنواع التدبير آيةً لربوبيته. و لمّا كان سميعا بصيرا متكلما كان السمع و البصر و التكلم ــ الثابتات لطائفة من الموجودات ــ آية لذلك؛ فلأجل ذلك قال فيما بعد ذلك: «و على هذا القياس أجناس المقولات و أنواعها و أفرادها» أي كل ما في العالم من أجناس المقولات و أنواعها و أفرادها آيات لما في الموجِد جلّ شأنه.

[ص ٤٣، س ١ / ص ٥٨، س ١]

قوله: «فلا مُعرِّف له و لاكاشف»: تفريع لقوله: «والوجود أعرف الأشياء» كما أنّ قوله: «فلا جزء له خارجيا» تفريع لقوله: «و أبسطها» و قوله: «فلا جنس له و لا فصل» نفي للأجزاء العقلية فكأنّه قال: فلا جزء له عقليا.

[٤٣، س ٢ / ص ٥٨، س ٢]

قوله: «غالبا»: لإمكان التحديد بالجنس و العرض، أو بالفصل و العرض - و هو الحد الناقص - و قوله: «لبساطته» تتميم للدليل.

[ص ٤٣، س ٦ / ص ٥٨، س ٦]

قوله: «من حيث مفهوماتها»: و إن كان الصادق عليه تعالى هو الفرد الأكمل المناسب له تعالى.

[ص ٤٣، س ٦ / ص ٥٨، س ٧]

قوله: «فوجود جميع الموجودات برهانه»: لأنّ «الله» اسم للذات المستجمعة

---

۱. نسخه اصل: كان.

لجميع الكمالات اللازمة للألوهية؛ فله تعالى باعتبار ألوهيته لجميع الموجودات إضافة الإيجاد و التدبير لكل منها؛ فوجود كل منها برهان على ألوهيته بالنسبة إليه.

[ص ٤٣، س ٧ / ص ٥٨، س ٧]

قوله: «و حدود جميع الحقائق الإمكانية واقعة في حده»: لأنّ الحدود كاشفة عن أنحاء الوجود، و الوجود أثر الإيجاد بل عينه بوجه، و الوجود و الإيجاد أثر الألوهية، فكما أنّ وجود كل موجود برهان على ألوهيته كذلك حده الكاشف عنه داخل في حد وجوده تعالى أي في سعته و جامعيته؛ نظير دخول حدود الأفراد في حد النوع الجامع لها بوحدته.

[ص ٤٣، س ٩ / ص ٥٨، س ٩]

قوله: «فالعالم صورة الحق و اسمه»: للصورة معان شتى:

منها ذات الشيء و حقيقته.

و منها ما به الشيء بالفعل.

و منها وجه الشيء و ظاهره و شكله.

و منها ما كان أمرا محسوسا حاكيا للشيء حكاية الأثر الصادر عنه و حكاية المعلول عن علته.

و كون العالم صورة الحق بالمعنى الأول و الثاني كفر و زندقة؛ و بالمعنى الثالث يوهم التجسم و التشبيه ـ تعالى الحق عن ذلك علوا كبيرا.

و أمّا المعنى الرابع فهو المراد هنا، لأنّ العالم كلّه مظاهر و مجالي و مرائي للذات المحتجبة عن عيون الناظرين بحجاب الأسماء و الصفات تارة، و بحجاب مظاهرها ـ و هي الماهيات ـ تارة أخرى؛ فإنّه تعالى تجلّى في كل شيء على حسبه و بقدر وعاء وجوده، كما قال تعالى: ﴿هُوَ الأوّلُ و الآخِرُ و الظاهِرُ و الباطِنُ﴾ [1] و قال: ﴿هُو مَعَكُمْ أَيْنَما كُنتُمْ﴾ [2] و قال: ﴿أَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ

---

١. سوره حديد، آيه ٣. ٢. سوره حديد، آيه ٤.

الله﴾ [1] و قال إمام الموحدين: «مع كل شيء لا بمقارنة، و غير كل شيء لا بمزايلة، داخل في الأشياء لا كدخول الشيء في الشيء، خارج عن الأشياء لا كخروج الشيء عن الشيء» و العالم بأسره أثره و فعله، و الأثر يشابه صفة مؤثّره [2]، و المعلول آية لعلته، فهو لايباين علّته من كل وجه بل هو شأن من شئون علته و وجه من وجوهها؛ فمن رأى العالم بعين التوحيد ــ أي بما أنّه فعلُه و أثره الصادر عنه ــ فقد رأى الحق بصورته أي في مظاهره و مجاليه؛ بل نقول: فمن نظر في العالم ــ أي في المظاهر ــ في أنفسها بعين الحس غافلاً عن الحق المتجلي فيها فقد حجب عن شهود الحق بالكلية؛ و من نظر فيه بعين العقل بما أنّه مظاهر و مجالي للحق و جعل العالم دليلاً على وجود الحق فقد حجب أيضا عن شهود الحق بوجه، لأنّه شاهده في صور مظاهره القاصرة عن إراءته الحق بتمامه و كماله و جلاله و جماله؛ و من نظر فيه بما أنّه فِعله و أثره و صورته، ثم رفض الفعل و الأثر و توجّه بالكلية إلى الحق الفاعل المؤثّر فانياً فيه، فشاهد الحق شهوداً أعلى و أتم من الثاني إلّا أنّه مع ذلك شاهده بقدر وعاء وجوده.

و الاسم ما يدل على المسمى، فهو عينه من حيث الحكاية و الدلالة، و غيره من حيث التعين و الظهور في صورة غير صورة المسمى؛ فهكذا العالم بالنسبة إليه تعالى.

و للحكيم السبزواري هنا تعليقة أنيقة.

[ص ٤٣، س ١٤ / ص ٥٩، س ١]

قوله: «لاتحاد العرض و العرضي [3] **عنده بالذات»:** فإنّ العلم بما هو علم ليس له وجود في نفس الأمر إلّا بوجود العالم أعني الذات المتصفة به؛ فالعلم ــ و هو العرض ــ متحد مع العالم و هو العرضي. و الفرق بكون العلم عرضاً غير

---

١. سوره بقره، آيه ١١٥.
٢. نسخه اصل: مؤثرة.
٣. نسخه اصل: العرض.

محمول، و العالم عرضياً محمولاً، هو الفرق بين الشيء المأخوذ بشرط لا، و الشيء المأخوذ لا بشرط.

[ص ٤٤، س ٣ / ص ٥٩، س ٧]

قوله: «أعم من ثبوت الشيء لغيره»: كثبوت الأبيض للجسم. و قوله: «أو لما هو جزؤه»[١] كثبوت الأبيض للجسم الأبيض و الجسم جزء للأبيض الذي هو مجموع الجسم و البياض. و قوله: «أو لنفسه» كثبوت الأبيض لنفس البياض. و المثال الآخر للأول ثبوت الوجود للماهية، و للثاني ثبوته للموجود المركب من الماهية و الوجود، و للثالث ثبوته لنفس الوجود. فالمشتق عنده ـ قدس سرّه ـ أعم مما له الذات و المبدأ أو ما هو نفس المبدأ؛ و لذا كان إطلاق «الموجود» على الماهية الموجودة بمعنى أنّها ذات لها الوجود، و على الواجب تعالى الذي هو حقيقة الوجود بمعنى أنّه نفس الوجود الموجود بذاته.

[ص ٤٤، س ٤ / ص ٥٩، س ٨]

قوله: «الثبوت المطلق»: أي الثبوت المطلق المتحقق في ضمن أيّ قسم من تلك الأقسام الثلاثة.

[ص ٤٤، س ٨ / ص ٥٩، س ١٥]

قوله: «إذ الذات مشتركة»: فوجود الذات في جميع الأسماء أمر ثابت ضروري؛ فلا حاجة إلى التنبيه عليها بلفظ من ألفاظ الأسماء الدالّة على اتصاف الذات بصفة من الصفات؛ فإطلاق الاسم على الصفة لأجل ذلك.

[ص ٤٤، س ٨ / ص ٥٩، س ١٥]

قوله: «و التكثر فيها بسبب تكثر الصفات»: فالتكثر في الأسماء لأجل تكثر الصفات؛ و لو لا تكثّرها، لما تكثّر الأسماء؛ فإطلاق الاسم على الصفة نفسها لأجل الإشعار و التنبيه على اختلاف الصفات و مغايرتها للذات بحسب المفهوم.

---

١. نسخه اصل: جزئه.

و الحاصل أنّه لمّا كان الذات مشتركاً بين الأسماء كلها و كان تكثّرها بسبب تكثر الصفات و كان لأجل دخول الذات في الأسماء، وقع الاختلاف في أنّ الاسم عين الصفة أو غيره، أطلقوا الاسم على الصفة إشعاراً بالمغايرة اللازمة بين الذات و الصفة.

[ص ٤٤، س ٩ / ص ٥٩، س ١٦]

قوله: «و لذا اختلفوا»: أي و لأجل إطلاق الاسم على الصفة و إرادة معنى الصفة منه اختلفو في أنّ الاسم عين الذات أم غيره اختلافَهم في عينية الصفات للذات و زيادتها عليه؛ و لو كان المراد من الاسم مجرد مفهوم اللفظ الدالّ على صفة لميكن مجال للشك و الترديد في أنّه غير الذات؛ فهذه ـ «كالعالم» و «القادر» و أمثالهما ـ اسم الاسم أي ألفاظ دالّة على ذات مأخوذة مع صفة من الأوصاف. فقوله: «و قد يقال الاسم للصفة» إشارة إلى اصطلاح آخر في «الاسم» و هو أنّه قد يطلق الاسم على نفس الصفة. و قوله: «إذ الذات مشتركة» بيان لسرّ هذا الإطلاق. و قوله: «و لذا اختلفوا» دليل لوجود الذات و اعتبارها في الأسماء.

[ص ٤٤، س ١٠ / ص ٥٩، س ١٧]

قوله: «مجرد اللفظ»: أي مجرد لفظ «العلم» و «القدرة» في «العالِم» و «القادر» بدون الإشعار بدخول الذات و اعتبارها في الأسماء؛ و الحاصل أنّ الوجه في إطلاق الاسم على الصفة هو أنّ الذات مشترك في الأسماء كلها داخل فيها و تكثر الأسماء بسبب تكثّر الصفات؛ فلابّد من إطلاق الاسم على نفس الصفة تنبيهاً على اختلاف الأسماء و مغايرتها للذات بحسب المفهوم.

و الدليل على اشتراك الذات في الأسماء وقوع الاختلاف في أنّ الاسم عين الذات أو غيره؛ فإذا كان الأمر كذلك كانت الأسماء الدالّة على الصفات أسماء الأسماء في الحقيقة فكان «العالِم» مثلا للذات الموصوفة بـ«العلم» و هي

الاسم الحقيقي. هكذا قيل في [تفسير][1] المقام.

و قال بعض الأعلام في تفسير قوله: «و لو كان المراد منه مجرد اللفظ» هكذا: أي و لو كان المراد من الاسم الّذي يطلق على الذات كالعالم و القادر صرف اللفظ العاري عن الدلالة على وجود الصفة و تحققها في معنى هذا الاسم، لم‌يتصوّر الشك و الاختلاف في كونه غير الذات، إذ من المسلّم أنّ الاسم العاري عن وجود الصفة صرف اللفظ العاري عن الحقيقة، و اللفظ العاري عن الحقيقة شيء مغاير للذات قطعاً، و لايشك فيه شاك؛ فهذه الألفاظ و الأسماء الجارية على ألسِنَتنا هي في الحقيقة أسماء الأسماء الإلهية و ألفاظ حاكية عن الأسماء الحقيقية.

[ص ٤٤، س ١٨ / ص ٦٠، س ١٠]

قوله: «إلّا عين ذاته»: فليس للواجب ماهية غير الوجود فذاته صرف الوجود.

و إلى هنا، ما ثبت لنا إلّا أنّ الواجب صرف الوجود فقط؛ ثم شرع في تتميم البرهان ببيان أنّ ما سوى الواجب من الجواهر و الأعراض واقعة تحت أجناس المقولات، فهي مفتقرة إلى فصول منوّعة، فذاتها متقومة من أمرين: هما الجنس و الفصل، فليست ذاتها عين الوجود؛ لأنّ ذاتها مركبة و الوجود بسيط؛ فكان الذات التي هي صرف الوجود منحصراً في الواجب. و إذا كان ذاته صرف الوجود، فلا واجب غيره و إلّا لكان أحدهما وجوداً و شيئاً آخر زائداً على الوجود؛ و هذا الزائد أمر عارض و إلّا لكان متحققاً في الواجب الآخر، و العرض معلول، فهذا المفروض واجباً آخر معلول. و إنّما قال: «أحدهما» لأنّ الواجب المفروض أوّلاً هو صرف الوجود؛ و أمّا الواجب الآخر المفروض واجباً آخر في قبال الواجب الأول، فهو المحتاج إلى شيء يمتاز به عن الأول. هذا ما خطر ببالي في تقرير الدليل و توضيح قوله: «و إلّا لكان أحدهما وجوداً و زائداً».

---

١. نسخه اصل: تغير.

و قال الحكيم السبزواري: «توضيحه أنّه لو تعدد واجب الوجود، لكانا ذوي ماهية؛ فإنّ الشيء لا يتثنّى بنفسه؛ و لمّا كان الواجب مجرداً، فليس تعدده بالمادة و الموضوع و المتعلق، فتعدّده بالماهية و لا أقلّ من تحققها في أحدهما و عدمها في الآخر، ليحصل التميين، فيصير[1] معلولاً، لأنّ وجوده عرض و كل عرض معلول».

أقول: جعل التميز بسبب الماهية مخالف للحكم الكلي بكون الواجب مطلقا صرف الوجود بلا ماهية أوّلاً؛ فإنّ كل واجب مفروض فهو وجود صرف بلا ماهية؛ فتخصيص أحد الواجبين بكونه ذا ماهية مخالف لهذا الحكم الكلي أوّلاً، و ترجيح بلا مرجح ثانياً؛ و جعل الامتياز بسبب الماهية مع إمكان حصوله بشيء آخر ـ هو التعين و التشخص بنفس ذاته و هويته، كما قال ابن كمونة في فرضه واجبَيْن بسيطَيْن متشخصين بنفسهما ـ، حصر بلا حاصرٍ و دليلٍ ثالثاً.

[ص ٤٥، س ٩ / ص ٦١، س ٥]

قوله: «و لابد أيضا أن يكون غاية هذه الحركات و الأشواق أمرا عقليا»: فإثبات الواجب من طريق الحركة من جهتين: إحديهما من جهة المبدء الفاعلي و افتقار الحركة إلى محرك غير متحرك؛ و ثانيهما من جهة المبدء الغائي و انتهاء الكل إليه في الحقيقة.

[ص ٤٦، س ٢ / ص ٦٢، س ١٢]

قوله: «و لما استحال وجود عالمين...»: فوجود العالم دليل على وجود الواجب، و وحدته دليل على وحدته.

[ص ٤٦، س ١٥ / ص ٦٢، س ١٦]

قوله: «يكون المسافر عين الطريق»: لأنّ المسافر هو النفس، و الطريق أيضا هو النفس.

---

١. نسخه اصل: فيصر.

[ص ٤٦، س ١٦ / ص ٦٢، س ١٨]

قوله: «بأنّ السالك و المسلك...»: لأنّ السالك هو الوجود، و الوجود ـ و خصوصا الفرد الكامل الواصل إلى مقام الفناء و الشهود الرافض لجميع التعينات و القيود ـ عين التعلق و الربط بالوجود الواجب الأكمل المعبود؛ فالسالك هو الوجود، و المسلك طريق الوجود، و المسلوك منه هو الوجود الواجب، و المسلوك إليه هو هو أيضا.

[ص ٤٧، س ٣ / ص ٦٣، س ٦]

قوله: «فيه مغالطة»: قال الحكيم السبزواري: «وجه المغالطة أن يقال إن أريد بموجود مّا و إيجاد مّا و بالموجود المطلق مفاهيمها فلايلزم محال، لأنّ الدور بين الطبيعتين و لذا تقدُّمُ الطبيعة في ضمن فرد على نفسها في ضمن فرد آخر لا محذور فيه؛ و هل هذا إلّا كشبهة البيضة و الدجاجة» إلى آخر ما قال.

أقول: يعني أنّ وجود البيضة متوقف على وجود الدجاجة و بالعكس، لكن لا محذور فيه؛ فإنّ وجود البيضة متوقف على وجود الدجاجة المخلوقة لا من هذه البيضة، كما أنّ وجود الدجاجة متوقف على وجود البيضة المخلوقة لا من هذه الدجاجة؛ و هكذا فيما نحن فيه، فإنّ طبيعة «موجود مّا» متوقفة على طبيعة «إيجاد مّا» و بالعكس، لكن طبيعة موجود مّا في ضمن فرد متوقفة على طبيعة إيجاد مّا في ضمن فرد آخر، و طبيعة إيجاد مّا في ضمن فرد متوقفة على طبيعة موجود ما في ضمن فرد آخر؛ فجاز كونُ طبيعة موجود ما في ضمن فرد متقدمة على طبيعة إيجاد ما في ضمن فرد آخر، و كونُ طبيعة إيجاد ما متقدمة على طبيعة موجود ما في ضمن فرد آخر؛ و لا محذور فيه؛ لأنّ التقدم و التأخر في الطبيعتين باعتبار الأفراد.

هذا إذا أريد بموجود ما و إيجاد ما و بالموجود المطلق مفاهيمها؛ و إن أريد بها حقائقها، و بالإطلاق و الانتشار السعة و الإحاطةُ، فيقال: إنّ حقيقة

الوجود ذات مراتب غير متناهية، كل مرتبة منها موقوفة على مرتبة أخرى، فليس فيه محذور إلّا التسلسل لكن بطلان التسلسل غير مأخوذ في الدليل؛ فإنّ القائل قد جعل مناط الاستحالة الدور دون التسلسل مدّعياً بأنّ البرهان على وجود الواجب بهذا التقرير إنّما هو من طريق لزوم الدور فقط.

[ص ٤٧، س ٤ / ص ٦٣، س ٧]

قوله: «على هذا التقدير»: أي على تقدير انحصار الموجودات كلها في الممكنات؛ لأنّ الممكن محتاج إلى علة موجدة فوجوده موقوف على إيجاد ما.

[ص ٤٧، س ٧ / ص ٦٣، س ٩]

قوله: «و إلا لزم تقدم الشيء على نفسه»: لأنّ المبدأ لابد أن يكون موجودا، فلو كان للوجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ، و هذا المبدأ فرد من الموجود المطلق، لزم تقدُّم الشيء على نفسه، أي تقدّم الوجود على الوجود.

[ص ٤٧، س ٨ / ص ٦٣، س ١١]

قوله: «استحالة تقدم الشيء على نفسه»: الذي ذكره القائل بقوله: «و إلّا لزم تقدم الشيء على نفسه» و أمّا استحالة التناقض فليست متعلقة بهذا المقام، إذ ليس التالي المذكور في كلام القائل لزوم التناقض بل ذكره هنا لاستيفاء جميع الأقسام. و أنّه كما لايلزم الدور في توقف إحدى الطبيعتَين المطلقتَين على الأخرى، كذلك لايلزم التناقض في نفس الطبيعة و إثباتها معا.

[ص ٤٧، س ١٥ / ص ٦٤، س ٤]

قوله: «إذ ليس سلبا بحتا»: حتى يقال السلب البحت لا يعقل أصلاً.

[ص ٤٧، س ١٧ / ص ٦٤، س ٧]

قوله: «مواطأةً أو اشتقاقا»: أي لا فرق في ذلك بين ما كان المحمول محمولاً مواطأة أو اشتقاقاً.

[ص ٤٨، س ١ / ص ٦٤، س ٨]

قوله: «فما به الشيء هو هو غير ما به يصدق عليه أنّه ليس بكاتب»: أقول: هكذا

في النسخة المطبوعة أخيرا و في بعض النسخ القديمة هكذا: «غير ما به يصدق عليه أنّه ليس هو» و عندي أنّ النسخة الأولى هي الأصح إذ المقصود هنا بيان أنّه ليس ما به يصدق على الإنسان مثلا أنّه هو هو، هو ما به يصدق عليه أنّه ليس بكاتب أو لا كاتب، بل موضوع الإثبات شيء، و موضوع النفي شيء آخر؛ لكن للحكيم السبزواري هنا تعليقة تصدّى فيها لتوضيح النسخة الثانية و تقرير المقام على أساسها، و نحن نذكرها ها هنا مع توضيح لبعض عباراته في ضمن الهلالين:

قال: «لمّا كان المراد سلب الشيء [أي سلب الكاتب في المثال المذكور] بما هو حقيقة و بما هو وجود و موجود سيما فيما نحن فيه، لزم ما ذكره ـ قدس سره ـ البتة، لأنّ وجود الإنسان و وجود الفرس لا اختلاف شخصي بينهما، أعني بين الوجودين، فضلا عن الاختلاف النوعي، كما مرّ [أي في أوائل الكتاب]؛ و فيما نحن بصدده أعني وجود الصرف المسلوب عنه موجود بما هو موجود [أي وجود الواجب الذي هو الوجود الصرف المسلوب عنه موجود بما هو موجود] هذا ألزم، لأنّه إذا سلب عنه [أي عن وجود الصرف] شيء بما هو وجود [أي بما أنّ هذا الشيء المسلوب وجود] لم يكن صرف الوجود [أي لم يكن هذا الوجود الصرف المسلوب عنه الشيء بما هو وجود صرف الوجود] لأنّ حقيقة الشيء و صرفه جامعة واجدة لجميع ما هو من سنخه، و لا تكون [أي لاتكون الحقيقة الصرفة] مصداقا لشيء من أفراده [أي لاتكون الحقيقة الصرفة مصداقا لشيء خاص من أفرادها حتى تضيق دائرة سعته و إحاطته بل الأمر بالعكس] و إلّا لم تكن طبيعة ذلك الشيء و هذا خلف [أي نفي كونه طبيعة ذلك الشيء خلف لأنّه طبيعة مرسلة سارية في جميع أفرادها صادقة بالحقيقة على جميع الأفراد] فإذاً[1] سلب المقيّد [أي سلب الوجود الخاص المقيد المحدود] سلب المطلق

---

١. نسخه اصل: فإذ.

[أي سلب الوجود المطلق]، إذ المقيّد غير منفكّ عن المطلق و المشوب عن الصرف، فيلزم كون شيء واحد هو هو و هو لا هو [فيلزم كون الحقيقة الصرفة غير الحقيقة الصرفة].

ثم قال: «و قد تعرّض المصنّف لهذا الجواب في كتابه المسمى بـأسرار الآيات بقوله: «و يستحيل أن يكون المعقول من السلب نفس المعقول من الإيجاب و إن كان كل منهما مضافا إلى شيء [أي وجودا مضافا إلى ماهية خاصة كماهية الإنسان و الكاتب في المثال المذكور في هذا الكتاب]، فإنّ المضاف إليه معناه خارج عن معنى المضاف و الإضافة؛ فالتخصيص به تخصيص بأمر خارج، و التخصيص بالأمر الخارج لايغيّر حقيقة الشيء في نفسها فإذاً لو كان معنى ثبوت «أ» بعينه معنى سلب «ب»، لكانت طبيعة الثبوت بعينها طبيعة السلب فيكون الشيء غير نفسه و هو محال». إلى هنا تمّ كلام الحكيم السبزواري في هذا المقام و لا بأس بتوضيح بعض كلماته:

منها قوله: «سيما فيما نحن فيه»: أي وجود الواجب تعالى، لأنّ الكلام في إثبات أنّه تعالى كل الوجود، إذ هو بسيط الحقيقة من جميع الوجوه؛ و كل بسيط الحقيقة من جميع الوجوه فهو بوحدته كل الأشياء.

منها قوله: «فيما نحن بصدده»: أي في مقام إثبات أنّه تعالى كل الوجود و أنّه كل الأشياء؛ و أنّه لا يسلب عنه شيء.

منها قوله: «و لا يكون مصداقا لشيء من أفراده»: أي لاتكون الحقيقة الصرفة مصداقا لشيء خاص من أفرادها حتّى تضيق دائرة سعتها و إحاطتها؛ بل هي جامعة لجميع أفرادها و هذا في حقيقة الوجود الصرف أولى و أتمّ؛ بل الأمر بالعكس فإنّ الفرد مصداق الطبيعة المرسلة. هذا؛ و لكن الحق أنّ في العبارة سقطا من قلم الكاتب أو من المطبعة و العبارة الصحيحة: «و لايكون مصداقا لسلب شيء من أفراده».

منها قوله: «فإذا سلب المقيد ...» أي فإذا سلب الوجود الخاص المقيد،

سلب الوجود العام المطلق و الوجود الصرف العاري عن كل القيود؛ إذ المقيد غير منفك عن المطلق و المشوب عن الصرف؛ فيلزم كون شيء واحد هو هو باعتبار ذاته الجامعة و حقيقته المطلقة المرسلة، و هو لا هو باعتبار سلب المقيد المستلزم لسلب المطلق عنه.

[ص ٤٨، س ٨ / ص ٦٥، س ٢]

قوله: «قصورات الأشياء» لا كمالاتها و فعلياتها، فإنّها موجودة بوجود الواجب منطوية في حقيقته البسيطة الجامعة لكل الحقائق بنحو أبهى و أسنى.

[ص ٤٨، س ١١ / ص ٦٥، س ٤]

قوله: «فهو رابع الثلاثة»: لأنّ الثلاثة بما لها من الحدود و القيود ماهيات مبهمة لا حظّ لها من الوجود و لا تعيّن لها إلّا التعين الماهوي، و بما هي موجودة، متقومة بالوجود، و الوجود فعل الحق و أثره الصادر عنه و أثر الشيء هو هو بوجه، فهو تعالى رابع الثلاثة بهذا الوجه؛ إذ ليس للثلاثة ـ إنسانا كانت أو غيره ـ وجود و ظهور إلّا بالحق المفيض لكل وجود. فليس للثلاثة وجود و قوام إلّا بالرابع المقوّم لوجودها، و لا للرابع إلاّ بالخامس المقوّم لوجودها، و هكذا في ساير الأعداد و الآحاد و في كل شيء سواه تعالى؛ و هذا معنى قوله تعالى: ﴿هو معكم أينما كنتم﴾ [1] و قول الإمام عليه أفضل الصلاة و السلام: «مع كل شيء لا بمقارنة» أي معية التقويم و معية المقوم للمتقوم.

و أيضا هو من حيث ذاته و حقيقته كل الأشياء من جهة وجودها، و ليس بشيء منها من جهة حدودها. و لو كان شيئاً من الأشياء ـ إنسانا أو حيوانا أو نباتا أو جمادا مثلاً ـ و كان واحدا من مجموع له عدد كما هو شأن الواحد بالوحدة العددية، كان ثالث الثلاثة أو رابع الأربعة أو خامس الخمسة، تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

و قوله: «لأنّ وحدته ليست عددية» تعليل لقوله: «لأنّه بوحدانيته كل

---

١. سورة حديد، آية ٣.

الأشياء». و قوله: «حتى يحصل ...» تفريع للمنفي و هو الوحدة العددية.

[ص ٤٩، س ٢ / ص ٦٦، س ٢]

قوله: «في أنّ الوجود هو الواجب الواحد الحق»: أي في أنّ الوجود و هو الأصل الأصيل لتحقق كل شيء و ظهوره من كتم العدم و ظهور آثاره و فعلياته و كمالاته و ما به حقيقة كل شيء و قوامه هو الواجب الواحد الحق؛ إذ ما سواه من المعاني و المفاهيم إمّا العدم أو الماهية أو الهوية؛ و العدم عدم لا حكم له، و الماهية حد الشيء الموجود، و الهوية تركيب من الماهية و الوجود؛ و المركب ممكن محتاج؛ فلا شيء متحقق بذاته في نفس الأمر إلّا الوجود فهو الواجب بذاته فليس واجب سواه؛ و هو في ذاته واحد بسيط من جميع الجهات لا تركيب فيه أصلا؛ و هو الحق الثابت الدائم الأزلي الأبدي لا سبيل للبطلان و التغير إليه؛ و ما سواه من الموجودات بأسرها ممكن مركب محتاج إليه متقوم به في وجوده و بقائه؛ فهو المتجلي في الآفاق كلها و هو المتجلي في جميع مراتب الوجود بجميع مظاهره.

قال الحكيم السبزواري: «كان الإشراق السابق في بيان الكثرة في الوحدة و هذا الإشراق في بيان الوحدة في الكثر».

[ص ٤٩، س ٥ / ص ٦٦، س ٦]

قوله: «لا صفة من صفاته»: كالصيرورة ـ على قول ـ أو المعنى تحليل المجعول إلى ذات هي الماهية، و صفة هي الوجود و القول بأنّ المجعول هو الصفة؛ و هذا أيضاً سخيف لأنّه قول بغناء الذات عن الجعل و كونها في حريم الوجوب و كونها شيئاً مستقلا في قبال الوجود، كما نقل عن بعض اساطين الحكمة بأنّ الداعي لنا على القول بمجعولية الماهية هو أنّه لو كان المجعول بالذات هو الوجود لذهب الوهم إلى غناء الماهية و خروجها عن حريم الإمكان و دخولها في حريم الوجوب؛ و ليس كذلك بل الحق أنّ المجعول بالذات هو نفس الوجود و هو تمام الشيء و حقيقته و ذاته؛ و الماهية اعتبار

ذهني هو حد الوجود المنتزع منه بعد صدوره عن الجاعل.

[ص ٤٩، س ١١ / ص ٦٦، س ١٢]

قوله: «فوجودها بعد وجود الذات»: فكان الذات بنفسها مستقل الحقيقة.

[ص ٤٩، س ١٢ / ص ٦٦، س ١٣]

قوله: «فلا يكون ما فرضناه مجعولا مجعولا»: و هو نفس ذات الشيء و حقيقته التي هي نحو وجوده الخاص؛ لأنّه[1] إذا كان التعلق بالجاعل صفة طارئة للذات، كانت ثابتة بذاتها متحققة بنفسها قبل التعلق.

[ص ٤٩، س ١٦ / ص ٦٧، س ٣]

قوله: «فينكشف أنّ المسمى بالمعلول»: هذه نتيجة لما تقدم، و هي أنّ الوجودات الإمكانية نفس التعلق و عين الربط، و النتيجة المتفرعة على هذه النتيجة هي المقصود الأصلي المعقود لبيان هذا الفصل، و هو بيان الوحدة في الكثرة، و أن لا موجود بالحقيقة إلّا الوجود الواجب الواحد الحق؛ لأنّ المفيض هو الوجود الحق، و المفاض بالحقيقة هو الوجود الذي هو فعله و أثره؛ و فعل الشيء و أثره هو هو بوجه؛ إذ لا موجود بالحقيقة إلّا ذاته و تجلياته.

و قال الحكيم السبزواري ـ قدس سره ـ: «و المقصود من هذا الإشراق بيان التوحيد الخاص، إذ ما سواه ليس إلّا الماهيات و الوجودات الخاصة؛ و الماهيات باطلات بالذات، و الوجودات الخاصة تعلقات و روابط، و ليس لها استقلال لا في العين و لا في الذهن، فهي جلواته و أطواره؛ فليس في الدار غيره ديار».

[ص ٤٩، س ١٩ / ص ٦٧، س ٦]

قوله: «أي موصوفة بهذه الصفة»: أي ذات موصوفة بأنّها مفاضة بل المفاض هو ذاته بذاته، لا أنّه ذات موصوفة بأنّها مفاضة حتى يكون الفيض شيئاً و

---

١. نسخه اصل: لأنّ.

المفاض عليه شيئاً آخر. و الحاصل أنّ العلة و المعلول و الجاعل و المجعول و المفيض و المفاض هو الوجود و أنّ الوجود هو الواجب الواحد الحق.

و إلى هذا التوحيد الخاص أشار الإمام الأول سيد الموحّدين بقوله: «ما رأيت شيئا إلّا و رأيت الله قبله و معه و بعده» و قوله: «داخل في الأشياء لا كدخول الشيء في الشيء، خارج عن الأشياء لا كخروج الشيء عن الشيء» و الإمام الثالث سيد الكونين أبو عبدالله الحسين بقوله: «إلهي ألغيرك من الظهور ما، ليس لك حتى يكون هو المُظهِر لك! عميت عين لاتراك!».

و التوحيد ثلاثة أقسام على المشهور: التوحيد العامي و هو فرض إلٰه واحد منعزل عن الخلق؛ و التوحيد الخاص و هو ما قرّره المصنف ها هنا؛ و التوحيد الأخص و هو ما قرره في كتابه الكبير و هو أنّ الوجود و الموجود واحد ـ على ما قرره هناك ـ مدّعياً أنّه هو التوحيد الذي عليه العظماء من أهل الكشف و الشهود؛ و أمّا ما عليه العلامة الدواني من أنّ الوجود و الموجود شخص واحد هو الواجب، و أنّ ما سواه ماهيات منسوبة إلى الوجود ليس لها حظ من الوجود أصلا، فهو نوع رابع؛ و كذا ما عليه القائلون بأصالة الماهية في الواجب و الممكن و أنّ الواجب ماهية مجهولة الكنه.

[ص ٥١، س ٨ / ص ٦٩، س ٣]

قوله: «بالانتساب إلى الوجود الحق»: من غير أن يكون شيء منها موجودا بالحقيقة. فمعنى التوحيد عنده نفي الوجود عما سوى الواجب و حصره في الواجب.

[ص ٥١، س ١٢ / ص ٦٩، س ٧]

قوله: «ولوكان هذا وحدة الوجود»: أي ولو كان نفي الوجود عما سوى الواجب، و القول بكون الوجود فيما سواه أمرا اعتباريا وحدة الوجود، كما هو رأي المتكلمين و الحكماء المعتقدين بأصالة الماهية أيضاً.

[ص ٥١، س ١٤ / ص ٦٩، س ١٠]

قوله: «إلّا بتسمية هذا الأمر الاعتباري ...»: على ما اعتقده العلامة الدواني؛ فإنّ المتكلمين و القائلين بأصالة الماهية معتقدون بأنّ الوجود فيما سوى الواجب أمر اعتباري، و أنّ الواجب وجود قائم بذاته؛ فهُمْ و العلّامة متفقون في هذا الأصل، و الاختلاف بينه و بينهم إنّما هو في تسمية هذا الأمر الاعتباري بـ«الانتساب إلى الجاعل» عنده. و الحاصل أنّه لو كان وحدة الوجود و التوحيد الخاص عبارة عن نفي الوجود عما سوى الواجب و جعله أمرا اعتباريا، لكان القائلون باعتبارية الوجود، و كونه أمرا انتزاعيا صرفا، و كون الواقع في الخارج هي الماهية، موحّدين هذا التوحيد؛ و لا فرق بينه و بينهم إلّا في تسمية هذا الأمر الاعتباري بـ«الانتساب إلى الجاعل».

قال المصنف ـ قدس سره ـ في مقام الاعتراض على العلامة في أوائل الأمور العامة من كتاب الأسفار: «الثالث: إنّ وجودات الأشياء على هذه الطريقة أيضاً متكثرة كالموجودات؛ إلّا أنّ الموجودات أمور حقيقية و الوجودات بعضها حقيقي كوجود الواجب و بعضها انتزاعي كوجود الممكنات؛ فلا فرق بين هذا المذهب و المذهب المشهور الذي عليه الجمهور من المتأخرين القائلين بأنّ وجودات الممكنات انتزاعي و وجود الواجب عيني؛ لأنّه بذاته مصداق حمل الموجود بخلاف الممكنات، إلّا أنّ الأمر الانتزاعي المسمى بـ«وجود الممكنات» يعبّر عنه في هذه الطريقة بـ«الانتساب» أو «التعلق» أو «الربط» أو غير ذلك؛ فالقول بأنّ الوجود على هذه الطريقة واحد شخصي، و الموجود كلي متعدد دون الطريقة الأُخرى، لا وجه له ظاهراً؛ بل نقول: لا فرق بين هذين المذهبين في أنّ موجودية الأشياء و وجودها معنى عقلي و مفهوم كلي شامل لجميع الموجودات سواء كان ما به الوجود نفس الذات أو شيئا آخر ارتباطيا كان أو لا».

[ص ٥١، س ١٥ / ص ٦٩، س ١١]

قوله: «و الأمر فيه سهل»: أي في هذه التسمية.

[ص ٥١، س ١٥ / ص ٦٩، س ١١]

قوله: «على أنّ في هذا الإطلاق نظراً»: أي في إطلاق «الانتساب» على هذا الأمر الانتسابي نظر بما حاصله - على ما قرّره الحكيم السبزواري في شرح المنظومة - أنّه إن تفاوَت حال الماهية بعد الانتساب إلى الجاعل فما به التفاوت أمر واقعي لا اعتباري هو الوجود، و إن تحاشى الخصم عن اسمه؛ و إلّا فليس إطلاق الموجودية عليها صحيحا؛ بل كانت باقية على حالها الذاتي هي لا اقتضاء الوجود و العدم؛ و هكذا في كون «وجود زيد» «إله زيد»؛ هذا.

و يمكن أن يقال في توجيه عدم الفرق بين المذهبين بأنّهما متفقان في أنّ الوجود واحد و أنّ هذا الوجود الواحد المتحقق في الواقع هو الواجب؛ و الاختلاف بينهما - مضافا إلى ما قرّره المصنف أيضاً - إنّما هو في أنّ الوجود الواحد واحد شخصي فقط هو الواجب - كما هو رأي العلامة - أو واحد في الذات و الحقيقة سارٍ في جميع الحقائق العينية - كما هو رأي المصنف - أو مفهوم واحد منتزع عن الواجب بذاته و لذاته و عن الماهيات بالانتساب إليه - على ما هو المشهور - و أن يقال في وجه التعبير عن وجود زيد بإله زيد بأنّه لأجل أنّ قوام الماهيات و حصولها في العين إنّما هو بسبب الوجود، و الوجود فعل الله، فوجود زيد إله زيد بهذا المعنى.

[ص ٥٢، س ١ / ص ٦٩، س ١٤]

قوله: «لما قرّرت أنّ ما هي العلة بالذات هي بحقيقتها علة»: و العلية مفهوم إضافي. حاصل الجواب أنّ المضاف هو ما كانت الإضافة نفس ذاته و ماهيته، كما أنّ الكمّ ما كانت ماهيته الكمية؛ إذ الإضافة و غيرها من المقولات من أقسام الماهية، و الماهية زائدة على الوجودات؛ و الواجب تعالى ليس له ماهية.

[ص ٥٢، س ٤ / ص ٧٠، س ١]

قوله: «فالحاكم بوحدته و قيوميته ليس هو العقل أو الوهم»: أي ليس الحكم بوحدته تعالى و قيوميته بتوسط العقل أو الوهم، حتى يكون الحكم بذلك فرع تصوره و تعقله و تعقل ما هو طرف للإضافة، و يكون كسائر المفاهيم الإضافية، مع امتناع تصوره و تعقله فضلاً عن تصور معنى آخر معه لكونه صرف الوجود بلا ماهية، بل بضرب من البرهان الوارد على القلب ابتداءً، و ان كان الحاكم غافلاً عن ذلك من أول الأمر؛ بل كلما حصل منه تعالى في الذهن فهو غيره كما قرّره الحكيم السبزواري.

[ص ٥٢، س ٨ / ص ٧٠، س ٥]

قوله: «و إذا علمت ...»: من تمام الجواب أو هو جواب آخر. حاصله أنّه فرق بين ما كانت الإضافة نفس ذاته و ماهيته أو جزءها[١]، و ما كانت الإضافة من لوازم وجوده و هويته العينية بحيث كان وجوده الشخصي العيني ملزوماً للإضافة كإضافة الصورة إلى المادة و بالعكس، و إضافة العلة إلى المعلول. و كون الشيء بوجوده الشخصي ملزوماً للإضافة لايوجب كونه واقعاً تحت مقولة المضاف.

و الجواب الأول مختص بالواجب، لأنّه من طريق نفي الماهية عن ذاته؛ و أمّا الجواب الثاني فشامل له تعالى و لسائر الأمور الملزومة للإضافة بحسب وجوداتها العينية، ككون الصورة مقومة للهيولى، و كون الهيولى مستعدة للصورة، و كون العرض مطلقا متعلقاً بالموضوع و سائر الأمثلة المذكورة في الكتاب.

[ص ٥٣، س ٦ / ص ٧١، س ٤]

قوله: «يجب أن يكون من لوازم ذاته»: فتلك الصور اللازمة لذاته تعالى ليست صوراً ذهنية، بل هي أعيان خارجية؛ إذ ليس له ماهية لها لازم ذهني، كماهية

---

١. نسخه اصلى: جزئها.

الأربعة الملزومة للزوجية، بل هو صرف الوجود العيني؛ فلوازمه أيضاً ذوات عينية.

[ص ٥٣، س ٧ / ص ٧١، س ٥]

قوله: «و إلّا لكان لغيره في ذاته تأثير»: كتأثير الأشياء العينية في نفوسنا حين تعقّلنا إيّاها.

[ص ٥٣، س ٩ / ص ٧١، س ٧]

قوله: «لايمكن أن يكون لوازم ذهنية»: أي ليست تلك اللوازم لوازم ذهنية حتى تكون لازمة لتعقّل الذات لزومَ الزوجية للأربعة و تكون الذات معقولة لنا، لاستحالة تعقل الذات. و إذ ليست له ماهية فليست اللوازم لوازم الماهية بل هي لوازم وجوده فهي لا محالة موجودات عينية.

[ص ٥٣، س ١٧ / ص ٧١، س ١٦]

قوله: «بصفات غير إضافية و لا سلبية»: أي بصفات حقيقية، فإنّ الصور العلمية المرتسمة في ذاته تعالى صفات حقيقية و الصفة الحقيقية كمال للذات؛ فإذا كانت الذات متصفة بتلك الصفات كانت الذات فاعلة و قابلة، كما صرّح به صاحب المحاكمات في حواشيه على شرح الإشارات و سيأتي نقل كلامه. و أمّا الصفة السلبية فهي سلب الشيء؛ و أمّا الإضافية فهي معان متأخرة عن الذات و عن طرف الإضافة.

قال المصنّف في مبحث الصفة من إلـهيات كتاب الأسفار عند تعرضه للجواب عن الإشكالات التي أوردها العلامة الطوسي على الشيخ: «و أمّا لزوم المفسدة الثانية من اتصافه تعالى بصفات حقيقية فهو غير لازم؛ و إنّما يلزم لو كانت تلك الصور العقلية مما يكمل به ذاته أو يزيد في وجوده وجوداً ...».

[ص ٥٤، س ١ / ص ٧١، س ١٧]

قوله: «لمعلولاتها الممكنة المتكثرة»: ففيه محذوران: الإمكان و التكثر.

[ص ٥٤، س ١ / ص ٧١، س ١٧]

قوله: «و قول بأنّ معلوله الأول غير مباين لذاته»: قال المصنف في مبحث الصفة من إلهيات الأسفار عند تعرضه للجواب عن الإشكال الرابع: «و أمّا لزوم المفسدة الرابعة من كون المعلول الأول غير مبائن لذاته، إن أراد بعدم المباينة الحلول و القيام فهو عين محل النزاع؛ فلايكون حجة على القائلين بكون علمه تعالى إنّما هو بالصور القائمة بذاته تعالى مع مغايرتها له؛ و إن أراد به كون صورة المعلول الأول متحدة بالواجب تعالى على أنّ صدور كل معلول عنه تعالى مسبوق بالعلم به، فلو لم‌تكن صورة المعلول الأول عين الواجب لتقدمت عليها صورة أخرى، و الكلام عائد إليها، و هكذا؛ فيلزم مع خلاف الفرض التسلسل في الصور المرتسمة؛ فجوابه: ...». و قال المحقق اللاهيجي في هذا المقام من كتاب الشوارق: «و قد يجاب أيضاً عن لزوم كون المعلول الأول غير مباين لذاته بأنّه إن أراد بعدم المباينة قيام صورته بذاته تعالى فهو عين محل النزاع؛ و إن أريد به كون صورته عين ذاته بناءً على أنّ صدور كل معلول إذا كان بتوسط صورته السابقة عليه فلو لم‌تكن صورة المعلول الأول عين الواجب لزم التسلسل؛ فجوابه: ...». و قال صاحب المحاكمات في حواشيه على شرح الإشارات: «قوله: «و قول بكون الأول موصوفا بصفات غير إضافية و لا سلبية» قد أجمع الحكماء على أنّه تعالى يمتنع أن يتصف بصفات غير إضافية و لا سلبية و إلّا لزم أن يكون فاعلاً و قابلاً». ثم قال: «و قول بأنّ المعلول الأول غير مباين لذاته، لأنّ علم الله تعالى لمّا كان هو حصول الصورة فيه و العلم مقدم على الإيجاد، فيعلم العقل الأول أوّلاً ثم يوجده، فتكون صورة العقل الأول مستندة أوّلاً إليه تعالى، ثم العقل الأول؛ فالمعلول الأول لايكون معلولاً أوّلاً و هو مقارن لا مبائن» انتهى كلامه.

أقول: قوله: «و هو مقارن» أي المعلول الأول الذي هو صورة العقل الأول

الذي هو المعلول الأوّل على المشهور.

و أقول في توضيح ذلك: إنّ الصورة معلول كذي الصورة، لأنّها صورة صادرة عن ذاته تعالى مستندة إليه ـ كما صرّح به صاحب المحاكمات ـ إلّا أنّها المعلول الأوّل، و ذو الصورة هو المعلول الثاني؛ و إذا كانت الصورة الحالّة في ذاته معلولاً لذاته كانت متصلة بذاته لا منفصلة مبائنة؛ مع أنّ المعلول يجب أن يكون مبائناً لعلته.

و قال الحكيم السبزواري في تعليقته ناظراً إلى هذا المقام: «و أيضاً لمّا كان بناء الرابع على أنّ الأشياء تحصل بأنفسها في النشأة العلمية، فصورة المعلول الأوّل القائمة به تعالى هو المعلول الأوّل، لتوافق العلم و المعلوم، سيما العلم الأزلي الذي هو حق نفس الأمر لكل شيء و ما هي عليه من أيّ شيء؛ فالجواب أنّ المعلول الأوّل ـ الذي دلّ البرهان على أنّه مباين ـ ذاته ماهيته الموجودة بوجوده الجبروتي الخاص به، لا ماهيته الموجودة بالوجود العلمي السرمدي؛ و بناء الرابع على أنّ الصور المرتسمة أمور سوى ذاته سوائية كسوائية أفعاله، و ليست كذلك؛ لأنّ سوائية الصفة ليست كسوائية الفعل، ألاترى أنّ المصنف ـ قدس سره ـ يقول في العقول و هي من الأفعال: أنّها من صقع الربوبية و أنّها باقية ببقاء الله لا بإبقائه، موجودة بوجوده لا بإيجاده؛ فكيف تكون صورها العلمية و إيجادها؟ فإيجاد المعلول الأوّل بتوسط صورة مثل أن يقال إيجاده عن علم به و لا محذور فيه بل هو الحق اللازم بلا شبهة تعتريه.» هذا ما ذكروه في هذا المقام.

و أقول: لا شكّ في أنّ الصور المرتسمة في الذات ـ على رأي الشيخ و أتباعه ـ هي الصور الصادرة عن نفس الذات القائمة بالذات قبل صدور الأعيان ذوات الصور عن الذات، و أنّ الذات بنفس الذات علة فاعلية لفيضان تلك الصور، و تلك الصور معلولة للذات؛ و لمّا كان صدورها و فيضانها عن الذات على حسب الترتيب و النظام الموجود في الأعيان ذوات الصور، كانت

صورة العقل الأول هو المعلول الأول؛ لأنّ العقل الأول هو الصادر الأول في الأعيان بتوسط صورته المرتسمة في الذات، فكانت صورته المرتسمة في الذات هي المعلول الأول بهذا الاعتبار أو بلحاظ اتحاد العلم و المعلوم؛ و أنّ الأشياء تحصل بأنفسها في النشأة العلمية؛ فكانت صورة العقل الأول هي المعلول الأول بهذا الاعتبار ـ على ما قرّره الحكيم السبزواري ـ فالحكم على المعلول الأول الذي هو العقل الأول بعدم المباينة للذات، إنّما هو باعتبار اتحاد المعلوم أي ذي الصورة، مع العلم أي الصورة المقارنة للذات.

و الحاصل أنّه إن كان المراد بالمعلول الأول صورته العلمية المرتسمة في ذاته تعالى القائمة بذاته، فالأمر كما نقلنا عن المصنف و المحقق اللاهيجي و صاحب المحاكمات؛ و إن كان المراد به نفس العقل الأول الصادر عن الذات المسمى بالمعلول الأول على المشهور، فذلك باعتبار اتحاد العلم و المعلوم و سريان حكم أحد المتحدين إلى الآخر.

[ص ٥٤، س ٨ / ص ٧٢، س ٧]

قوله: «و هي على ترتيب علّي و معلولي»: أي ليست كلها مجتمعة معا في مرتبة واحدة، بل هي على ترتيب علي و معلولي سببي و مسببي، كل واحدة منها في مرتبة متأخرة عن ما قبلها؛ نظير الأعداد الناشئة عن الواحد، و نظير ترتيب الموجودات على حسب النظام العلي و المعلولي.

[ص ٥٤، س ١٢ / ص ٧٢، س ١٠]

قوله: «هذا المذهب»: أي مذهب الارتسام.

[ص ٥٤، س ١٤ / ص ٧٢، س ١١]

قوله: «موجودات عينية»: لأنّ الجوهر موجود لا في موضوع؛ و ما هذا شأنه موجود عيني.

[ص ٥٥، س ٧ / ص ٧٣، س ٦]

قوله: «خامسها أنّ الفاعل»: أي خامس النوادر الحكمية؛ لا خامس

الاعتراضات الواردة على مذهب الارتسام؛ و هكذا فيما بعده.

[ص ٥٥، س ١٤ / ص ٧٣، س ١٤]

قوله: «و لا يحتذي صنعة خارجة منه»: أي لايكون الباريُ بحذاء صنعه الخارج منه متأثراً عنه، كتأثر نفوسنا عن الأمور الخارجة. و في لفظ «الصنعة» إيماء إلى استحالة كون الباريُ محتذياً لصنعه، متأثراً منفعلاً عن الأمور الخارجة عن ذاته، المصنوعة له؛ إذ ليس للأشياء وجود قبل صنع الباريُ بل وجوده بصنعه و إبداعه و إيجاده؛ فكيف يكون متأثرا منفعلا عما ليس له وجود إلّا بإيجاده[١]. و إليه أشار بقوله: «لأنّه لميكن شيء قبل أن يبدع الأشياء».

[ص ٥٦، س ٤ / ص ٧٣، س ١٧]

قوله: «و ذلك أنّه هو الذي أبدع الروية»: فكيف يستعين بشيء هو أبدعه؛ و أيضاً لو كان إبداعه الأشياء بالروية كان إبداع الروية نفسها أيضاً مسبوقا بروية أخرى، و هكذا؛ و كيف يستعين بالروية في إبداع الشيء و هي في نفسها شيء و لمتكن موجودة بعد، بل كان وجودها بإبداعه؛ فثبت أنّه لميكن إبداع الشيء مطلقا بالروية.

[ص ٥٦، س ٦ / ص ٧٤، س ١]

قوله: «أنّه هو الروية»: أي هو تعالى عين العلم و الشعور و الروية؛ و الروية لاتتروّى، لأنّه إمّا تحصيل الحاصل أو خلوّ الذات عما هو ذاتي له؛ لأنّ معنى تروّي الروية خلوّها عنها كفرض خلوّ الإنسان عن الإنسانية.

[ص ٥٦، س ٦ / ص ٧٤، س ١]

قوله: «و إلّا يجب أن تكون تلك الروية تتروّى»: أي إن كانت الروية تتروّى فتلك الروية أيضاً تتروّى و هكذا إلى غير النهاية.

[ص ٥٦، س ٩ / ص ٧٤، س ٤]

قوله: «من حيث هي هي»: أي من حيث هي ذات العلة.

---

١. نسخه اصل: بإيجاد.

[ص ٥٦، س ١١ / ص ٧٤، س ٧]

قوله: «قبل هذا العلم»: أي قبل العلم بالمعلول الناشئ من قبل العلم بالعلة؛ إذ حينئذٍ نفس العلم بالعلة علم بالمعلول، لا أنّ العلم بالمعلول يحصل بعد العلم بالعلة؛ مع أنّ المفروض هو أنّ العلم بالمعلول حاصل من العلم بالعلة و بعده.

ثمّ لمّا بيّن معنى العلم بالعلة أوّلاً، أراد بيان أنّ جهته العلية في الحقيقة هي الوجود الكمالي الخاص بالعلة، و أنّه إذا حصل هذا الوجود و تمّ العلية حصل المعلول، و أنّ العلم بالوجود الخاص بالشيء ليس إلّا بالشهود العيني لا بمثاله و صورته، بقوله: «و لا شبهة[1]...» ثم قال: «و العلم بالعلة بصورتها و مثالها المطابق لها علم مستتبع أيضاً للعلم بمعلولها بصورته و مثاله المطابق له، إلّا أنّه علم ضعيف لايليق بالسبب الأول جل ذكره.

[ص ٥٦، س ٢٠ / ص ٧٤، س ١٥]

قوله: «لا كما زعمه بعضهم»: أي لا كما زعم بعضهم الموافقة بين التفسيرين. هذا على النسخة المذكور فيها لفظ« لا»، و أمّا على النسخة الغير المذكور فيها لفظ «لا» فالمعنى كما زعم بعضهم الموافقة.

[ص ٥٧، س ١ / ص ٧٤، س ١٧]

قوله: «إنّا أثبتنا قدرته بهذا المعنى»: أي بمعنى صحة الفعل و الترك: بمعنى عدم كونه فاعلاً بالطبع أو بالقسر أو بالتسخير أو بالجبر، بل مع الاختيار؛ و هو تفسير «القدرة» بكون الفاعل بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل، فإنّ دوام المشيئة لاينافي الاختيار. و التفصيل في كتاب الأسفار.

[ص ٥٧، س ٧ / ص ٧٥، س ٦]

قوله: «و إلّا لكان كل كلام كلام الله»: لأنّ التكلّم في كل متكلم هو أيضاً بخلق الأصوات و الحروف و إيجادها؛ أو لأنّه تعالى هو خالق الأصوات و الحروف بالحقيقة.

---

١. نسخه اصلى: شبهته.

[ص ٥٧، س ٩ / ص ٧٥، س ٨]

قوله: «إذ الكل من عنده»: و إن كان بواسطة غيره؛ فليس التقييد بكونه «من عنده» مختصاً بالكلام مميّزا إيّاه عن سائر الأشياء.

[ص ٥٧، س ٩ / ص ٧٥، س ٨]

قوله: «و لو أريد بلا واسطة»: أي ولو أريد أنّه من عنده تعالى بلا واسطة كان ذلك غير ممكن، و إلّا لم‌يكن أصواتا و حروفا، أي فإن كان الإعلام من قبل الله بلا واسطة ممكناً، لم‌يكن أصواتاً و حروفاً بل شيئاً آخر، فإنّه إن كان مع الواسطة فالإشكال باق لا محالة؛ و إن كان بلا واسطة فليست أصواتا و ألفاظا و حروفا، إذ نفي الواسطة نفي كل شيء حتى الألفاظ و الحروف.

[ص ٥٧، س ١٠ / ص ٧٥، س ٩]

قوله: «بل هو عبارة عن إنشاء كلمات تامّات»: و فرق لطيف بين القول بأنّ الكلام عبارة عن خلق الأصوات و الحروف الدالّة على المعاني، و القول بأنّه إنشاء كلمات تامّات أي وجودات من جنس الأصوات و الحروف. هذا إن كان المراد بيان كيفية تكلّمه تعالى مع خلقه، كتكلّمه مع موسى في طور سيناء، فإنّه بإنشاء كلمات و حروف مسموعة بالضرورة بعضها كلمات تامات ناصة على المقصود من غير تجوّز و لا تشابه و لا تأويل و بعضها متشابهات مأوّلة؛ و أمّا إن كان المراد بيان حقيقة الكلام فيه تعالى على الوجه الكلي، و أنّه عبارة عن الإعراب عما في الضمير أي في الغيب المكنون المصون، فهو كما قرّره الحكيم السبزواري في التعليقة مستشهداً بقوله عليه السلام: «إنّما يقول لما أراد كونه: «كن فيكون» لا بصوت يقرع و لا بنداء يسمع، و إنّما كلامه فعله» فكل وجود في أيّ مرتبة من مراتب الكون كلامه تعالى و فعله المُعرِب عمّا في ذاته الجامعة لجميع الذوات و الحقائق.

[ص ٥٨، س ٧ / ص ٧٦، س ٩]

قوله: «من حيث أنت أنت»: أي من حيث إنّك ذات شخصية و فرد من الوجود،

لأنّ وجودك مستفاد من وجود الحق متقوم بوجوده و فعلك متقوم بوجودك، ففعلك من هذه الحيثية فعل الله، إذ لو لا وجودك ما كنت مبدء لفعل؛ و لكنه فعلك بمباشرتك و قيامه بك.

[ص ٥٨، س ١٢ / ص ٧٧، س ١]

قوله: «حمل متشابهات الكلام على ظاهر معناه»: كـ«اليد» و «العين» و «الوجه» فإنّها على معانيها و مفاهيمها الظاهرة المعروفة في اللغة من غير تفاوت في المعنى و المفهوم بين الحق و الخلق و إنّما التفاوت في المصداق؛ فإنّ اليد و الوجه و العين في الخلق هي الجوارح، و في الحق شيء أجلّ و أرفع و أنسب بوجوده المقدس عن المادة و الحدود و القيود، فلا حاجة إلى التأويل و لا إلى التشبيه. و المشهور بين علماء الأصول أنّ الألفاظ موضوعة للمعاني العامة.

[الشاهد الرابع]

[في سائر الأمور العامة من تتمة تقاسيم الوجود]

[ص ٥٩، س ١٢ / ص ٧٨، س ٨]

قوله: «أي تقدم ما يمتنع وجود المعلول بدونه ما لايجب بوجوده وحده»: كأنّ في هذه العبارة سقط، فإنّ العلة الناقصة ليست هي ما يجب وجود المعلول بوجوده وحده. و العبارة الصحيحة هكذا: أي تقدم ما يمتنع وجود المعلول بدونه و لايجب بوجوده وحده ـ كما في بعض النسخ المخطوطة ـ و إنّما أضفنا لفظة «لا» قبل قوله: «يجب بوجوده وحده».

[ص ٦٠، س ١٠ / ص ٧٩، س ١٥]

قوله: «اتصال أمر متجدد منقضّ»: لا الاتصال و لا اتصال أمر مطلقا؛ و إذا كان كذلك كان التقدم و التأخر ذاتيين له أو لازمين له.

[ص ٦٠، س ١٤ / ص ٨٠، س ٣]

قوله: «و التقدم و التأخر من باب المضاف»: مع أنّهما بمفهوميهما ليسا مَعَيْن.

[ص ٦٠، س ١٦ / ص ٨٠، س ٦]

قوله: «بأنّهما إذا أحضرا في الذهن»: متعلق بقوله: «يعرضان» و الباء للسببية.

[ص ٦٠، س ١٦ / ص ٨٠، س ٦]

قوله: «و لاحظهما بهاتين الصفتين»: أي لاحظ العقل الجزئين بهاتين الصفتين أي بصفة التقدم و التأخر، حكم العقل بأنّهما في الخارج كذلك أي متقدم و متأخر فالإضافة و المعَيه اللازمة لها إنّما هي في العقل؛ و أمّا في الخارج فالجزء المتقدم متقدم و الجزء المتأخر متأخر.

[ص ٦١، س ٢ / ص ٨٠، س ١١]

قوله: «هو اتصالها التجدّدي»: فليست معية أجزاء الزمان المتقدمة و المتأخرة إلّااتصالها التجددي أي اتصال أمر متجدد حقيقته التجدد، أي اتصال مقارن للتجدد مقارنة شيء لأمر لازم لذاته؛ فللزمان بهذا النحو من الوجود أي الاتصال التجددي معية بين جزئيه المتقدم و المتأخر؛ إذ معية كل أمر تابعة لنحو وجوده؛ فللوجود الثابت القار المنفصل عن غيره معية مع غيره معية مناسبة لوجودهما و هي الاجتماع، و للوجود السيّال الغير القار معية مناسبة لهذا النحو من الوجود؛ فمعية أجزاء الزمان عين تقدم بعضها و تأخر البعض؛ و هذا كما أنّ ثبات الحركة عين وجودها التجددي أي عين الانقضاء و التجدد، و فعلية الهيولى عين كونها بالقوة؛ فالحاصل أنّ بين أجزاء الزمان معية في الوجود الخارجي أيضاً إلّا أنّها معية في عين الانقضاء و التجدد و معية في عين التقدم و التأخر.

[ص ٦١، س ٢ / ص ٨٠، س ١٢]

قوله: «و لايتصور غيره لضعف هذا الوجود»: قال الحكيم السبزواري: «يعني أنّ المعية في كل بحسبه، ففي القارات معية المعين بنحو الاجتماع، و في

السيّالات بنحو التعاقب تحقيقاً لمعنى السيلان؛ فالترتيب الزماني لا يقدح فيها» و هذا تحقيق متين.

[٦١، س ٤ / ص ٨٠، س ١٤]

قوله: «كذلك يوجب كون المتضايفين بحسب نفس الأمر مَعَيْن في الوجود»: إذ لا تخصيص في القاعدة العقلية؛ فليس التخصيص بالمعية الذهنية وافياً بحل الشبهة.

[ص ٦١، س ٨ / ص ٨١، س ٣]

قوله: «التقدم بالحق و الآخر التقدم بالحقيقة»: «التقدم بالحق» تقدم الواجب على الممكن و تقدم كل موجود واقع في مرتبة على الموجود الواقع في مرتبة أخرى، كتقدم العقل على النفس و النفس على الجسم؛ و «التقدم بالحقيقة» تقدم الوجود على الماهية. و تمام التحقيق في هذا المقام يطلب من كتاب الأسفار.

[ص ٦١، س ١٠ / ص ٨١، س ٦]

قوله: «باعتبار تجليه في أسمائه»: هذا ما أشار إليه بقوله في الأسفار: «فإنّ للحق تعالى عندهم مقامات في الإلهية» كما أنّ قوله: «و تنزّله في مراتب شئونه التي هي أنحاء الوجودات» هو ما أشار إليه بقوله في الأسفار: «كما أنّ له شئوناً ذاتية لا تنثلم بها أحديته الخاصة».

[ص ٦١، س ١١ / ص ٨١، س ٧]

قوله: «بذاته لا بشيء آخر»: لا كتقدم الحادث على الحادث الآخر بالزمان، و لا كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعضه الآخر باعتبار انقسامه إلى أجزاء، إذ ليس للوجود أجزاء بوجه من الوجوه.

قال المصنف في مبحث التقدم و التأخر من كتاب الأسفار بعد ذكر أقسام التقدم و التأخر المشهورة: «و هاهنا قسمان آخران سنذكرهما» ثم قال: «و أمّا التقدمان اللذان أشرنا إليهما فأحدهما «التقدم بالحقيقة» كتقدم الوجود

على الماهية الموجودة به، فإنّ الوجود هو الأصل عندنا في الموجودية و التحقق، و الماهية موجودة به بالعرض». ثم قال: «و ثانيهما هو «التقدم بالحق» و التأخر به و هذا ضرب غامض من أقسام التقدم و التأخر لايعرفه إلّا العارفون الراسخون؛ فإنّ للحق عندهم مقامات في الإلٰهية، كما أنّ له شئوناً ذاتية لاتنثلم بها أحديته الخاصة.

و بالجملة وجود كل علة موجبة مقتدم على وجود معلولها الذاتي هذا النحو من التقدم؛ إذ الحكماء عرّفوا العلة الفاعلة بما يؤثّر في شيء مغاير للفاعل؛ فتقدم ذات الفاعل على ذات المعلول تقدم بالعلية. و أمّا تقدم الوجود على الوجود فهو تقدم آخر غير ما بالعلية؛ إذ ليس بينهما تأثير و لا تأثر و لا فاعلية و لا مفعولية، بل حكمهما حكم شيء واحد له شئون و أطوار و له تطور من طور إلى طور. و ملاك التقدم في هذا القسم هو الشأن الإلهي.

[ص ٦١، س ١١ / ص ٨١، س ٨]

قوله: «إلّا بحق لازم»: هو وجود هذا الشيء المتقدم أو المتأخر في مقامه اللائق به.

[ص ٦١، س ١٤ / ص ٨١، س ١٠]

قوله: «فتقدم الشيئية على الشيئية»: أي تقدم شيئية الجاعل على شيئية المجعول. و قوله: «من جهة اتصالهما بالوجود» إشارة إلى أنّ تقدم الشيئية على الشيئية ليس بنفس الشيء بما هو شيء، إذ لا تشكيك في الماهية، بل من جهة اتصافهما بالوحود فإنّه ملاك التقدم في الحقيقة.

[ص ٦٢، س ٣ / ص ٨٢، س ٣]

قوله: «و فيها شوب كثرة»: لأنّ كل أمرين متحدين بأيّ نحو من الأنحاء ففيهما شوب كثرة و هي كثرة الإثنينية، إذ المفروض أنّهما أمران.

[ص ٦٢، س ٣ / ص ٨٢، س ٤]

قوله: «كما في مقابلها شوب وحدة»: و ذلك لأنّ في كل كثرة كائنة بين شيئين،

سواء كانا متغايرين أو متخالفين أو متناقضين أو متضادين أو متقابلين بأيّ نحو من التقابل نوعا من الوحدة، و لا أقل في الوجود أو في مفهوم الشيئية؛ و لا سيما أنّ الوجود في كل شيء حقيقة واحدة.

[ص ٦٢، س ٨ / ص ٨٢، س ٩]

قوله: «إنّ جهة الوحدة فيها»: أي في الأمور المتعددة المشتركة في أمر واحد هو جهة وحدتها.

[ص ٦٢، س ٩ / ص ٨٢، س ٩]

قوله: «إلى ما يكون له وحدة حقيقية شخصية»: قال الحكيم السبزواري في شرح قوله: «و ظاهر أنّ جهة الوحدة فيها ترجع إلى ما يكون له وحدة حقيقية شخصية»: أي ترجع إلى القسم الأول في كون الوحدة وصفاً لنفس الواحد لا لمتعلقه؛ فجهة الوحدة واحد حقيقي. و ليس المراد أنّ جهة الوحدة في الواحد الغير الحقيقي واحد شخصي دائما، لمكان الوحدة النوعية و الجنسية أو غيرهما بل لايمكن أن يكون جهة الوحدة شخصية في أقسام الاتحاد إلّا في الهوهوية» ـ انتهى كلامه الشريف.

و قوله: «إلّا في الهوهوية» أي في حمل الشيء على موضوعه، فإنّه حاك عن الاتحاد في الوجود و هو الوجود الواحد الشخصي المتصف بوصف الموضوع و وصف المحمول.

ثمّ قال: «و أمّا قوله: «لها مراتب في القوة و الضعف، و أقوى الأشياء ...» مع أنّه أحكام الواحد الحقيقي و يذكره هناك فباعتبار أنّه تحصل هذه المراتب للواحد الغير الحقيقي أيضاً بالعرض و بتبعية جهة الوحدة؛ فليس من التكرار في شيء» ـ انتهى كلامه.

أقول في توضيح المقام على ما خطر ببالي: إنّ من المعلوم أنّ جهة الوحدة في الواحد الغير الحقيقي المذكور بأقسامه في الكتاب ترجع إلى ما تكون له وحدة حقيقيّة، و أنّ للوحدة الحقيقية مراتب في القوة و الضعف، و

أقوى الأشياء في الاتصاف بالوحدة الحقيقية هو ما لا كثرة فيه أصلا لا الخارجية و لا الذهنية الفعلية أو التحليلة كالواجب تعالى. ثمّ الأولى بهذه الوحدة الوجود المنبسط، ثم العقل على مراتبه، ثم النفس على مراتبها؛ و أنّ من جملة أقسام الواحد الحقيقي الذي هو أنزل مراتبه هو الواحد النوعي و الواحد الجنسي و الواحد الشخصي العددي؛ فقوله: «و لها مراتب في القوة و الضعف» متعلق بالوحدة الحقيقية؛ و على هذا يكون حرف الواو في قوله: «و قد يكون ...» زائداً من قلم الناسخ في هذه النسخة الموجودة عندي. و يكون قوله: «و غيره» مبتدأ و ما بعده خبره، و الضمير في قوله: «و غيره» عائد إلى الموصول في قوله: «هو ما لا كثرة فيه أصلا» أو إلى قوله: «و أقوى الأشياء»؛ و المعنى: و ما سوى أقوى الأشياء في الاتصاف بالوحدة الحقيقية قد يكون واحداً جنسياً، و قد يكون واحداً نوعياً، و قد يكون واحداً عددياً شخصياً.

و أقول: و من الممكن أن يكون قوله: «و غيره» معطوفا على قوله: «كثرة» و المعنى: لا كثرة فيها أصلا و لا شيء غيره فيه و معه؛ و أنّ قوله: «و قد يكون ...» بيان لسائر أقسام الواحد الحقيقي، و أنّها إمّا الواحد الجنسي أو الواحد النوعي أو الواحد العددي الشخصي. ثمّ إنّ توصيف الواحد النوعي و الجنسي بالحقيقي معلوم؛ و أمّا توصيفهما بالشخصي فلعلّه باعتبار الوجود المثالي العقلي، إذ ليس للكلي الطبيعي وجود إلّا بوجود أفراده، فليس هو بنفسه جهة الوحدة الشخصية؛ فجهة الوحدة الشخصية هي المثال العقلي الموجود في عالم المفارقات بالوجود الواحد الشخصي.

ثمّ إنّي سمعت عن بعض المعاصرين أنّه قال في توجيه قول المصنف: «يرجع إلى ما تكون له وحدة حقيقية شخصية» أي إلى الفرد الأكمل من أقسام الأمور الموصوفة بالوحدة الحقيقية و هو الوجود، و أنّه ملاك الوحدة الحقيقية في الأشياء كلها و إن كان للوجود الموصوف بهذه الوحدة مراتب في القوة و الضعف؛ فإنّ الوجود الحقيقي الواجب بالذات أولى بها، ثم

الوجود المنبسط، ثم العقل على مراتبه، ثم النفس، ثم الأجرام العلوية و السفلية على مراتبها؛ و أنّ قوله: «إلّا أنّ لها مراتب في القوة و الضعف» ناظر إلى اختلاف مراتب الوحدة الحقيقية في الوجود؛ و أنّ جهة الوجدة الحقيقية موجودة أيضاً في الواحد النوعي و الواحد الجنسي و الواحد العددي الشخصي أيضاً، إلّا أنّ وحدتها ليست في درجة وحدة الوجود.

و قال أيضاً معترضا على كلام الحكيم السبزواري: «إنّ ظاهر عبارة المصنف في قوله: «و ظاهر أنّ جهة الوحدة فيها يرجع إلى ما تكون له وحدة حقيقية شخصية» الإطلاق؛ و ليت شعري ما الدليل على تخصيص الوحدة الحقيقية الشخصية ببعض أفراد الواحد الحقيقي؛ و أنّ مراد المصنف بعض الأفراد، و ليس لذلك قرينة؛ و أيضاً ليس في هذا الفصل من قبل ذلك كلام و لا إشارة إلى أنّ للواحد الحقيقي مراتب في القوه و الضعف حتى يكون ذكره هناك تكراراً، فيحتاج إلى تفسير المقصود بأنّ للواحد الغير الحقيقي أيضاً مراتب في القوة و الضعف بتبعية الواحد الحقيقي.

و قال في تفسير قوله: «إنّ لها مراتب في القوة و الضعف» أي للوحدة الحقيقية التي هي جهة الوحدة[1] للواحد الغير الحقيقي، مراتب في القوة و الضعف، فإنّ الواحد بالوحدة الحقة الحقيقية التي هي شأن حقيقة الوجود أقوى من الواحد الشخصي العددي، و الواحد الشخصي أقوى من الواحد النوعي، و هو أقوى من الواحد الجنسي؛ و في تفسير قوله: «و غيره» أي و غير الواحد الذي هو ما لا كثرة فيه أصلا الذي هو أقوى الأشياء في الوحدة.

[ص ٦٢، س ١٥ / ص ٨٢، س ١٧]

قوله: «و لغيره عشرة»: فإنّ العشرة من حيث هي عشرة واحد من الأعداد و هي لغيرها ـ و هو الآحاد أو المعدود أو سائر مراتب الأعداد ـ عشرة.

---

١. نسخه اصل: الواحدة.

[ص ٦٢، س ١٦ / ص ٨٢، س ١٨]

قوله: «و حيثما ارتقى العدد إلى أكثر»: أي عدد الأجزاء و القيود و الحدود؛ هذا في الواحد المركب من الأجزاء أو عدد الآحاد و هذا في الأعداد.

[ص ٦٣، س ٧ / ص ٨٣، س ١٦]

قوله: «فالقضيتان المختلفتان بالايجاب و السلب»: هذا هو الفرد الجلي من تقابل السلب و الإيجاب و إلّا فالفرس و اللافرس أيضاً متقابلان تقابل السلب و الإيجاب؛ فذكره بالخصوص تمهيد لرفع الإشكال المذكور بقوله: «و أمّا قولهم ...».

[ص ٦٣، س ٨ / ص ٨٤، س ١]

قوله: «بل يصدق عليها سلب سلبها»: أي ليس رفعاً للسالبة لأنّ الرفع مبدوٌّ بحرف السلب، بل هي إيجاب فقط؛ غاية الأمر أنّه يصدق عليها أنّها سلب سلبها صدق اللازم على الملزوم، كما أنّ الإمكان العام نقيض الامتناع مع أنّ نقيض الامتناع هو اللا امتناع.

[ص ٦٣، س ٩ / ص ٨٤، س ١]

قوله: «لأنّ التناقض من النسب المتكررة»: فكما أنّ للسالبة نسبة إلى الموجبة بأنّها مقابلة مناقضة لها، فكذلك للموجبة نسبة إلى السالبة بأنّها مقابلة مناقضة لها.

[ص ٦٣، س ١٠ / ص ٨٤، س ٢]

قوله: «و المرفوع به»: أي الشيء المرفوع بالرفع؛ فالسالبة رفع للموجبة و الموجبة مرفوع بالرفع؛ فإذا كان المراد بالرفع القدر المشترك بين المبني للفاعل كما في السالبة، و المبني للمفعول كما في الموجبة كان شاملاً لهما.

[ص ٦٣، س ١٢ / ص ٨٤، س ٤]

قوله: «لا المحمول عليه»: أي لا الشيء الموصوف بالإضافة الذي يحمل عليه أنّه مضاف كالأب و الابن مثلا و هو «المضاف المشهور»، و لا المركب

منهما و هو «المضاف المشهوري» فإنّ «المضاف الحقيقي» نفس الإضافة؛ كما أنّ المتصل الحقيقي نفس الاتصال، و الواحد الحقيقي نفس الوحدة أو ما كانت الوحدة عين ذاته، و الموجود الحقيقي نفس الوجود.

[ص ٦٣، س ١٧ / ص ٨٤، س ٩]

قوله: «بين صور العناصر»: فإنّ صور العناصر جواهر؛ فإذا بدّل الموضوع بالمحل كان بينها أيضاً تضاد، لأنّ الحلول في المحل غير مناف للجوهرية، هذا؛ كما أنّ تفسير المتضادين بأمرين وجوديين غير مجتمعين في موضوع واحد من غير اشتراط غاية الخلاف كان شاملا للمتخالفين أيضاً.

[ص ٦٣، س ١٩ / ص ٨٤، س ١١]

قوله: «على ما من شأنه أن يكون»: فالمرودة في المرأة ليست عدم الملكة، إذ ليس من شأنها الالتحاء بحسب الصنف و إن كان بحسب النوع.

[ص ٦٣، س ٢٠ / ص ٨٤، س ١٢]

قوله: «مع بطلان الاستعداد»: أي بطلان استعداد الشيء لقدرته على ما من شأنه ذلك، كبطلان استعداد الإبصار بالعمى أو بالنقص في عضو الباصرة.

[٦٣، س ٢١ / ص ٨٤، س ١٣]

قوله: «في الوقت الذي من شأنه أن يكون فيه»: فالمرودة في الصبي و العمى في الجرو ليسا عدم الملكة، إذ ليس من شأن الصبي الالتحاء في هذا السن، و لا من شأن الجرو الإبصار قبل فتح البصر.

[ص ٦٤، س ١ / ص ٨٤، س ١٥]

قوله: «و العدم الحقيقي ...»: بيان لما هو مختاره في العدم و الملكة الحقيقيين.

[ص ٦٤، س ٢ / ص ٨٤، س ١٦]

قوله: «فالعمى»: أي فالعمى في العقرب الممكن في جنسه الذي هو بعض مقوماته، و في الجرو لإمكان وجود الإبصار فيه باعتبار شخصه أو نوعه أو جنسه و إن كان قبل وقته.

[ص ٦٤، س ٤ / ص ٨٤، س ١٨]

قوله: «و ليس هذا عدما بحتا لاشتراط الإمكان فيه»: أي ليس عدم الملكة و هو سلب الشيء عدما بحتا، لأنّه عدم شيء عما فيه إمكان وجوده؛ فلهذا الشيء وجود لا محالة، لاشتراط الإمكان أي إمكان الأمر المسلوب منه فيه؛ و الإمكان ـ و خصوصا الاستعدادي ـ صفة للشيء الموجود، فلايصدق على الشيء المعدوم.

[ص ٦٤، س ٧ / ص ٨٥، س ٢]

قوله: «لست أقول لإنّيته»: فإنّ الإنية متقومة بالوجود، و الوحدة عين الوجود. فقوله: «لأنّ الوحدة عندنا غير زائدة على الوجود» تعليل لقوله: «لست أقول لإنيته». و قوله: «فهي من عوارض الماهيات» تفريع لقوله: «اعلم أنّ الوحدة كالوجود غير مقومة لماهية شيء». ثم عروضها للماهية في الذهن كعروضه [لها][1] كما قرّره بقوله: «لكن يجب عليك ...».

[ص ٦٤، س ١٥ / ص ٨٥، س ١١]

قوله: «نعم تعرض لذلك الكثير وحدة و خصوصية»: كوحدة العشرة و خصوصيّتها؛ فإنّ العشرة من حيث إنّها عشرة مؤلفة من آحاد ــ لا أقل و لا أكثر ــ واحد من الأعداد له وحدة و خصوصية و أحكام خاصة به. و تلك الوحدة وحدة جامعة لآحاد العشرة. و هذا استدراك لقوله: «و لا شيء من الكثير من حيث هو كثير بواحد».

[ص ٦٤، س ١٥ / ص ٨٥، س ١٦]

قوله: «لا أنّه تعرض الكثرة لما عرضت له الوحدة»: أقول في توجيه هذه العبارة: أي لا أنّه تعرض الكثرة لما عرضت له الوحدة حتى يكون موضوع الكثرة و الوحدة شيئاً واحداً، و يكون الكثير مع كونه كثيرا و بما هو كثيرٌ واحدا، هذا؛ و لكن الأظهر كما قال الحكيم السبزواري في التعليقة أن يقال: لا أنّه تعرض

---

١. نسخه اصل: ـ لها.

الوحدة لما عرضت له الكثرة؛ و المعنى: أنّ الوحدة تعرض للكثير على الوجه الذي قرّرناه، لا أنّها تعرض لما عرضت له الكثرة أي لموضوع الكثرة؛ فإنّه من المستحيل عروض الوحدة و الكثرة لموضوع واحد من جهة واحدة؛ فالوحدة تعرض للكثير بما هو كثير أي بما هو مجتمع من آحاد له حكم خاص و خصوصية متعلقة به، لا لذات معروضة للكثرة.

[ص ٦٥، س ٣ / ص ٨٥، س ٢١]

قوله: «وحدة تقابل كثرته»: بل وحدة تجامعها.

[ص ٦٥، س ٦ / ص ٨٦، س ٣]

قوله: «فوحدة الكثرة لاتقابل تلك الكثرة»: تفريع للمنفي؛ يعني ليس المراد كذلك، فإنّه إن كان كذلك فوحدة الكثرة لاتقابل تلك الكثرة، لعدم اتحاد الموضوع، بخلاف وحدة موضوع الكثرة فإنّها تقابل تلك الكثرة، لاتحاد الموضوع.

قال الحكيم السبزواري في التعليقة: «قوله: «لست أقول» ناظر إلى قول الشيخ: «نعم تعرض لذلك الكثير وحدة»».

[ص ٦٥، س ١٠ / ص ٨٦، س ٨]

قوله: «و الكثير المقابل له غير موجود»: أي و الكثير المقابل لهذا الموجود الموصوف بالوحدة غير موجود؛ فالكثير المقابل لهذه الوحدة بحيث يعارضها غير موجود؛ إذ ليس الكثير المقابل للواحد الخالي عن جميع أنحاء الوحدة موجوداً أصلاً و إن كان الكثير الغير المقابل لهذه الوحدة موجوداً. و الحاصل أنّ الكثير بما هو كثير كما أنّه موجود كذلك له وحدة ما مجامعة لهذه الكثرة؛ و موضوع الواحد و الكثير كليهما واحد؛ لكن الكثرة عرضت له من وجه، و الوحدة عرضت له من وجه آخر.

و قال الحكيم السبزواري في شرح قوله: «بل أقول إنّ الوحدة كالوجود ....»: فالجواب بطريقين متخالفين: أحدهما أنّا نختار أنّ الكثير بما هو كثير كما أنّه

ليس بواحد ليس بموجود، لأنّ الكثرة المقابلة للوحدة المطلقة ليسب موجودة. هذا إذا أردنا الكثرةَ المقابلة الخالية عن جميع أنحاء الوحدة؛ و إن لاحظنا أنّ للوحدة أنحاء بعضها الكثير بالفعل الذي كالكم المنفصل، و أنّ نفس هذه الكثرة وحدة ما، نجيب بأنّ الكثير بما هو كثير واحد وحدة ما؛ و كما أنّه واحد كذلك أنّه موجود، لكن وحدته الوحدات، فوجوده الوجودات.

[ص ٦٦، س ١٥ / ص ٨٧، س ١٥]

قوله: «إذا فتّشت حاله»: هذا متعلق بقوله: «و من اللطائف» أي و من اللطائف أنّ العدد إذا فتّشت حاله و حال مراتبه. و هذا شرط و جوابه قوله: «لم تجد فيها غير الوحدة» و لطافة هذا المطلب حكاية العدد عن حال الوجود و مناسبته مع الموجودات، و أنّ الموجودات مع مباينتها لنفس حقيقة الوجود لما فيها من القيود و الحدود و ملابستها للأوصاف الإمكانية إذا لوحظ حالها و حال مراتبها لم تجد فيها غير الوجود؛ إذ لولا الوجود لم يكن موجود، كما أنّه لولا الوحدة لم يكن عدد؛ و أنّك تثبت في كل مرتبة من مراتب الأعداد آحاداً معينة و تنفي تلك الآحاد بأعيانها في مرتبة أخرى، فإنّ الثلاثة عدد و الأربعة عدد آخر و تثبت في الأربعة آحادا و تنفيها في الثلاثة، حيث تقول ليست الثلاثة أربعة؛ فالمنفي من الأربعة بما هي أربعة آحاد هي بعينها[١] موجودة في الثلاثة كما أنّ المنفي من الثلاثة بما هي ثلاثة آحاد هي بعينها موجودة في الأربعة إلّا واحدة منها. هذا ما فهمناه من هذه العبارة؛ و أمّا المذكور فيما بعد هذا بقوله: «فلاتزال تثبت عين ما تنفي و تنفي عين ما تثبت» فهو أيضاً بيان آخر لهذه اللطيفة بوجه آخر و بطريق آخر. و سيجيء بيانه.

[ص ٦٧، س ١ / ص ٨٨، س ١]

قوله: «فنقول الواحد»: استيناف للكلام في الواحد و العدد و مناسبتهما مع

١. نسخه اصل: بينها (كه ظاهراً غلط تايپى است).

الوجود و الموجودات، توضيحاً لما قال بوجه أبسط؛ حاصله أنّ الواحد ليس بعدد و العدد ليس بالواحد؛ مع أنّ العدد عين الواحد الذي تكرر، و الواحد عين العدد الذي حصل بتكرره؛ كما أنّ الوجود ليس بشيء من الموجودات، و الموجودات ليست بالوجود؛ مع أنّ الوجود عين الموجودات التي حصلت بظهور الوجود في مظاهره و تطوره في أطواره؛ و الموجودات عين الوجود الذي تجلى في مجاليه؛ هذا؛ مع أنّ الوجود مباين للموجودات بغنائه و كماله و تماميته و تجرده عن الحدود و القيود، و تنزهه عن ملابسة المخلوقات و مشابهة المصنوعات و الموجودات مباينة للوجود بفقرها و نقصانها و تعلّقها بالحدود و تغشيها بالقيود. و إلى هذه اللطيفة أشار إمام الموحِّدين بقوله: «داخل في الأشياء لا كدخول الشيء في الشيء؛ خارج عن الأشياء لا كخروج الشيء عن الشيء؛ داخل في الأشياء لا بالممازجة و خارج عن الأشياء لا بالمباينة؛ مع كل شيء لا بمقارنة و غير كل شيء لا بمزايلة».

و هذه مداخلة المقوِّم للمتقوِّم، و مقارنته له في عين المغايرة، فإنّ الواحد مقوم للأعداد و الأعداد متقوم بالآحاد.

[ص ٦٧، س ٤ / ص ٨٨، س ٥]

قوله: «لا توجد في غيرها»: مع أنّ غيرها أيضاً هو مجموع الآحاد. فهذا المجموع بما له خصوصية و حكم خاص به، غير ذلك المجموع بما له خصوصية و حكم خاص به؛ فكل مجموع غير الآحاد لما له خصوصية و حكم ليسا في الآحاد.

[ص ٦٧، س ٦ / ص ٨٨، س ٧]

قوله: «فلاتزال تثبت عين ما تنفي و تنفي عين ما تثبت»: فإنّك تقول لكل مجموع إنّه مجموع الآحاد إلّا أنّه لمّا كان لكل مجموع خصوصية ليست في غيره، فلا محالة تقول أنّه ليس مجموع الآحاد؛ فالمثبت في كل مرتبة أنّه مجموع الآحاد و المنفي عنه أنّه ليس مجموع الآحاد، لأنّه مجموع الآحاد و

شيء آخر؛ فكل مرتبة مجموع هو غير المجموع في مرتبة أخرى؛ فصح القول بأنك تثبت في كل مرتبة مجموعاً و تنفيه عن مرتبة أخرى. و هذا ما أشار إليه بقوله قبلا: «و إنك لاتزال تثبت في كل مرتبة عين ما تنفيه في مرتبة أخرى».

[ص ٦٧، س ١٥ / ص ٨٨، س ١٦]

قوله: «و أيضاً لا تعاقب لهما على موضوع واحد»: لوجهين:

الأول أنّ الفصل مقوم للنوع محصل للجنس؛ و ليس للنوع قوام بدون الفصل، و ليس للجنس تحصل إلّا بالفصل؛ فليس للجنس بقاء يتعاقب عليه فصلان، فإنّ تعاقب أمرين على موضوع واحد مشروط بإمكان بقاء الموضوع في نفسه و استقلاله في الوجود، كتعاقب السواد و البياض على الجسم المستقل بنفسه المستغني عن عروضهما.

و الثاني لما هو التحقيق من أنّ لكل نوع حصة معينة من الجنس زائلة بزوال الفصل. فليس موضوع الفصلين المتعاقبين شيئاً واحداً.

[ص ٦٧، س ١٦ / ص ٨٨، س ١٧]

قوله: «و لعدم استقلالهما في الوجود»: هكذا في النسخة الموجودة عندنا و في التعليقة عند نقل عبارة المصنف: و الظاهر أنّه تعليل لقوله و «أيضاً لا تعاقب لهما». و وجه ثالث لعدم التعاقب و الحلول؛ فالأولى حذف الواو. و المقصود أنّ التعاقب و الحلول مشروطان باستقلال الشيء في الجعل و الوجود، إذ هما من أحكام الماهية التامة النوعية؛ و الفصل بعض الماهية النوعية لاتمامها.

[ص ٦٧، س ١٨ / ص ٨٩، س ١]

قوله: «و التضاد من الأحكام الخارجية»: فالتضاد للفصول هو بعينه[١] التضاد في النوع؛ فوقوع الفصلين تحت جنس قريب هو بعينه وقوع النوعين تحت

---

١. نسخه اصل: بينه. (ظاهراً غلط تايپى است).

جنس قريب؛ و هكذا تعاقبهما و حلولهما هو تعاقب النوعين و حلولهما.

[ص ٦٧، س ١٩ / ص ٨٩، س ٣]

قوله: «فيكون الموصوف بها الأنواع المحصلة»: تفريع لقوله: «فالصفات العينية للفصول هي بعينها صفات الأنواع».

[ص ٦٨، س ١ / ص ٨٩، س ٤]

قوله: «فيكون كل منهما متصفاً بصفات الآخر»: أي فيكون كل من النوع و الفصل متصفاً بصفات الآخر؛ و ذلك لاتحادهما في الوجود، الموجب لسراية حكم كل منهما إلى الآخر اتصافاً بالذات لا بالعرض.

[ص ٦٨، س ٢ / ص ٨٩، س ٥]

قوله: «اللّهم إلّا بغير الصفات العينية»: أي اللّهم إلّا في الاتصاف بالصفات الاعتبارية، فإنّه بالعرض لا بالذات.

[ص ٦٨، س ١٠ / ص ٨٩، س ١١]

قوله: «و لايلزم توارد العلل المستقلة»: أي لا يلزم من قولنا: «و يمتنع ذلك الوجود بعدمه أو عدم شيء منه» توارد العلل المستقلة على معلول شخصي؛ أو المعنى: لايلزم ذلك فيما إذا كانت العلة التامة مركبة من أجزاء، و كان انعدام كل جزء علة لانعدام المعلول؛ إذ العلة في هذا الفرض هو أمر واحد هو عبارة عن عدم العلة التامة بما هي علة تامة. و هذا العدم إمّا عدم العلة التامة بعدم جميع الأجزاء أو عدم بعضها؛ فيصدق في كل حال أنّ عدم المعلول بعدم العلة التامة بما هي علة تامة.

[ص ٦٨، س ١٣ / ص ٨٩، س ١٤]

قوله: «و قد يقال العلة»: كان الأول تعريفاً للعلة التامة فقط؛ و هذا الثاني تعريف جامع للعلة التامة و العلة الناقصة.

[ص ٦٨، س ١٤ / ص ٨٩، س ١٥]

قوله: «و هي بهذا المعنى أربع»: فإنّ العلة بالمعنى الأول فيما كانت العلة مركبة

مجموع الأمور أربعة لا منقسمة.

[ص ٦٨، س ٢٠ / ص ٩٠، س ٥]

قوله: «يرجع أخيرا إلى نفوسهم»: كالفخر أو الكبر أو الاستيلاء أو طلب الشهرة و الجاه، أو سكون النفس بحصول مبتغاها و لو كان إيصال النفع إلى الغير.

[ص ٦٩، س ٩ / ص ٩٠، س ١٥]

قوله: «فالصورة مبدء فاعلي لشيء»: أي للمادة، لأنّها ما به قوام المادة و حصولها بالفعل.

[ص ٦٩، س ٩ / ص ٩٠، س ١٦]

قوله: «و مبدء صوري لشيء»: أي للمركب.

[ص ٦٩، س ١٤ / ص ٩١، س ١]

قوله: «كالعقل الفعال»: أي كعلية العقل الفعال للهيولى.

[ص ٦٩، س ١٤ / ص ٩١، س ١]

قوله: «و الاحتقان مع الامتلاء»: أي كعلية الاحتقان مع الامتلاء للحمى.

[ص ٧٠، س ١٢ / ص ٩٢، س ٢]

قوله: «و له أيضاً وجود خاص يتقيد به في الذهن»: هو داخل في المنفي؛ و المعنى: و ليس الوجود المنبسط وجوداً انتزاعياً اعتبارياً هو المسمى «بالوجود الإثباتي»؛ فإنّ الوجود الإثباتي هو المفهوم العام الذهني البديهي و هو «الوجود الرابط» في القضايا؛ و هو الحكم و التصديق بثبوت شيء لشيء، و موطنه الذهن و ليس له في الخارج مصداق؛ إنّما الأمر الخارجي هو الثبوت أي ثبوت المحمول للموضوع. و لهذا الوجود العام المهفومي أيضاً وجود خاص يتقيد به في الذهن هو الوجود الخاص المهفومي. هذا إذا جعلنا الضمير في قوله: «و له أيضاً وجود خاص» عائدا إلى الوجود الانتزاعي الإثباتي؛ و أمّا إذا جعلنا الضمير عائدا إلى قوله: «كسائر المفهومات» كان

المعنى: و ليس الوجود المنبسط كسائر المفهومات الكلية التي لها ماهية كلية و وجود خاص عارض له في الذهن؛ فليس الوجود المنبسط كسائر المفهومات الكلية كمفهوم الإنسان و الحجر الذي له ماهية كلية و وجود خاص عارض له في الذهن، و وجود خاص متحد به في العين؛ بل هو الأمر العيني الواقعي. و ليس عمومه عموم الكلي بل الإرسال و الإطلاق و الشمول و السريان. و ليس خصوصه على سبيل خصوص الأشخاص المندرجة تحت الطبيعة النوعية، أي الخصوصية المكتسبة من المادة و الأعراض اللاحقة؛ بل تعيّنه و خصوصيته بنفس ذاته الممتازة عن الأعيان الوجودية بأنّها الصادر الأول و الفيض الأعظم و النور الأبهر المتجلي النافذ الساري في العالم و في كل شيء على قدر مرتبته؛ و هذا الوجود واجب بوجوب الله لا بإيجابه، موجود بوجوده لا بإيجاده، متعلق به تعلق الضوء بالمضيء، لا تعلُّقَ المعلول بالعلة، بل تعلق الشأن بذي الشأن. فهذا الوجود أيضاً في الحقيقة من القسم الثاني أي الوجود المتعلق بالغير، أي الوجود الفاقر إلى العلة مع فرق دقيق بينه و بين الوجودات الخاصة. و هو أنّ الوجودات الخاصة كوجود العقل و النفس و الجسم بمراتبها وجودات محدودة بحدود مقيدة بقيود لأجل المقارنة للماهية الموجبة لتحليلها إلى ذات و تعلق في بداية الأمر؛ و لذا سمّاها «بالوجود المتعلق» و إن كان بالنظر الجليل نفس التعلق. و أمّا الوجود المنبسط لكونه عاريا عن الحدود و القيود ساريا في كل موجود صار كأنّه نفس التعلق لا شيء متعلق».

و على أيّ حال، فالضمير في قوله: «متعلق بغيره» عائد إلى «الوجود». و قوله: «من العقول ...». بيان و تفسير للوجود المتعلق بغيره.

[ص ٧٠، س ١٥ / ص ٩٢، س ٥]

قوله: «و مراده من الأثر»: قال الحكيم السبزواري في التعليقة: «إنّما حمله ـ قدس سره ـ على هذا لأنّ الوجود المقيد فعل؛ حيث إنّ التحقيق أنّ الوجود الخاص

مجعول بالذات؛ فحيث جعله هذا العارف مقابلا للفعل و جعله أثرا لا فعلا، علمنا أنّ مراده أنّ الماهية أثره.»

ثم قال: «إن قلت: قد حمل الأثر على الوجود [أي حمل العارف الأثر على الوجود بقوله: «و الوجود المقيد أثر»] و مفاد الحمل هو الاتحاد، فيلزم أن يكون الوجود هو الماهية. و أيضاً حينئذٍ كيف يطابق كلام المصنف: «أنّ للوجود مراتب» فإنّ للوجود حينئذٍ مرتبتين، فلايكون شاهداً للمصنف».

ثم تصدّى للتوفيق بين كلامه و كلام العارف بما قرّره في التعليقة.

أقول: لعلّ مقصود المصنف من الاستشهاد بكلام هذا العارف ليس إلّا تأييد التثليث في المراتب فقط؛ و إن كان مراد العارف من الوجود المقيد ـ و هو المرتبة الثالثة ـ نفس الماهيات على تفسير المصنف، فليس التطابق في مراتب الوجود بين مرامه و مرام غيره لازما؛ و إلّا فالوجود المقيد، و هو المرتبة الثالثة عنده ـ قدس سره ـ أيضاً هو الوجود و هو المجعول بالذات أيضاً؛ و عند غيره نفس الماهية المسمى بـ«الأثر».

و الدليل على ذلك أنّه بعد نقل كلام العارف و حمل الأثر على الماهية، قال معترضا عليه: «و هي ليست بمجعولة». ثمّ بيّن الحق في ذلك فقال: «و ذلك لأنّ فعل الفاعل ...».

[ص ٧١، س ١ / ص ٩٢، س ٧]

قوله: «دون الأفعال»: فإنّ الفعل مجعول بالذات، و الأثر خصوصية الفعل اللازمة لمحدوديته التابعة له في الجعل.

[ص ٧١، س ١٧ / ص ٩٣، س ٨]

قوله: «كالوجود»: أي يمتنع أن يكون التشخص من لوازم الماهية، كما يمتنع أن يكون الوجود أيضا من لوازم الماهية. و من المحتمل كون قوله: «كالوجود» مثالا للتشخص؛ فهما على التقديرين مفتقران إلى الجعل.

[ص ٧١، س ١٨ / ص ٩٣، س ٩]

قوله: «إمّا أن يتعدد الجعل»: بتعدد أفرادها الحاصلة؛ و ذلك بأن يتعلق بكل فرد جعل عليحدة و هو جعل الماهية ليحصل فرد، ثم جعلها ليحصل فرد آخر و هكذا؛ و فيه محذوران:

أحدهما أنّ صرف الشيء لاتعدد فيه، سواء كان بتعدد الجعل أم لا. و إليه أشار بقوله: «إذ لا تعدد في صرف الشيء» إذ المفروض أنّه ليس إلّا نفس الماهية و أنّ الجعل متعلق بذاتها لا بشيء آخر؛ فصرف الشيء لا يتعدد و إن كان مجعولا بألف جعل؛ و أيضاً صرف الشيء لا واحد و لا كثير.

و ثانيهما أنّ تعدد الجعل ــ أصولا ــ غير معقول بل غير ممكن؛ لأنّ الأفراد غير متناهية فاحتاجت إلى جعلات غير متناهية؛ و أيضاً أنّ تحقق الجعل في أول الأمر بنفس ذلك الجعل الأول فما سواه تحصيل الحاصل.

[ص ٧٢، س ٣ / ص ٩٣، س ١١]

قوله: «فأيّها كانت مجعولة»: أي إذا كان المفروض أنّ تعدد الأفراد الحاصلة ليس بتعدد الجعل[١] بل ليس هنا إلّا جعل واحد؛ فهل المجعول بالجعل الواحد واحد من تلك الأفراد أو كلها؛ و الأول ترجيح بلا مرجح؛ و الثاني يلزم إمّا خلاف الفرض أو التناقض: أمّا خلاف الفرض فلأنّ المفروض أنّ المجعول نفس الذات لا الأفراد؛ و أمّا التناقض فلأنّ الماهية حينئذٍ ــ أي حين تعلق الجعل بكل الأفراد ــ مجعولة بحكم الفرض؛ لأنّ المفروض تعلق الجعل بنفس الماهية و ليست مجعولة؛ لأنّ المفروض تعلق الجعل بالأفراد و الفرد هو الماهية مع شيء زائد؛ هذا.

و قال الحكيم السبزواري توضيحاً لقوله: «يلزم خلاف الفرض أو التناقض» بهذه العبارة: «قوله خلاف المفروض أي إن انقلب الكل واحدا بمقتضى الجعل الواحد؛ و إن لم‌ينقلب و لم‌يصر الكل واحداً و الجعل واحد

---

١. نسخه اصل: الجمل (ظاهراً غلط تايپى است).

فالتناقض [ظاهر][1].

أقول في توضيح كلامه: أي فإنّه إن انقلب الكل واحدا بالجعل الواحد فهذا خلاف الفرض؛ إذ المفروض أنّها أفراد متعددة لا فرد واحد؛ و إن لم ينقلب الكل واحدا و الجعل واحد يلزم كون ما سوى الفرد الواحد مجعولة، لكونها متحققة في العين و التحقق ليس إلّا بالجعل، و غير مجعولة لعدم تعلق الجعل إلّا بواحد منها.

أقول: ما قرّرناه في المقام وجه، و ما قرره الحكيم المحقق المحشي وجه، و الكل محتمل.

[ص ۷۲، س ۸ / ص ۹۳، س ١٦]

قوله: «إلّا المجعول الأول»: استثناء المجعول الأول لأنّه مجعول الواجب، و الواجب وجود محض حتى عند القائلين بأصالة الماهية، و لازم الوجود ليس أمراً اعتبارياً؛ هكذا قال الحكيم السبزواري في منظومته المسماة بـ«غرر الفرائد» و شرحها، عند إقامته الدليل على مجعولية الوجود: «ليت شعري إن كانت الجاعلية و المجعولية بنفس الماهية و كان الواجب أيضاً ماهية مجهولة الكنه ــ كما قال بعض القائلين بأصالة الماهية ــ فالاستثناء مشكل؛ إلّا يقال: لمّا كانت الذات واجبة و كانت أمرا واقعيا كان المعلول الأول المستند إليه بلا واسطة أمرا واقعيا؛ و لكنّه توجيه ضعيف فيه تعسف و تكلف و تخصيص للحكم العقلي».

[ص ۷۲، س ١٤ / ص ٩٤، س ٥]

قوله: «على وجه من الوجوه»: أي الوجوه المذكورة بقوله: «أو هي مع حيثية التعين أو الوجود أو ما شئت فسمّه.»

[ص ۷۲، س ١٧ / ص ٩٤، س ٩]

قوله: «بغير ذاتها عمّا كانت»: هكذا في النسخة الموجودة عندنا. و أقول: و

---

١. نسخه اصل: - ظاهر (به نقل از تعليقه سبزوارى).

الصحيح «بتغير ذاتها عما كانت» و هكذا نقل الحكيم السبزواري عبارة المصنف في التعليقة.

[ص ٧٢، س ١٧ / ص ٩٤، س ٩]

قوله: «و التغير إمّا بانضمام شيء إليها»: يعني أنّ الفاعل من حيث هو فاعل لايوجب تعين الماهية و تغيرها عما كانت عليه ذاتها إلّا بانضمام شيء إليها؛ فالتعين و التغير و إن كان من قبل الفاعل ـ كما فرض السائل ـ لكن ما به التعين و التغير أمر سواه صادر عنه.

[ص ٧٢، س ١٩ / ص ٩٤، س ١٢]

قوله: «الجاعل صيّرها بحيث تكون مرتبطة بذاتها إلى الغير»: لمّا أجاب عن السؤال الأول بأنّ ما به التغير أمر سوى ذات الماهية و ذات الفاعل، و أنّ الفاعل إنّما غيّر ذات الماهية بذلك الأمر، أعاد السائل سؤاله بوجه آخر هو أنّ الجاعل صيّر الماهية بحيث تكون مرتبطة إلى الجاعل بنفس ذاتها لا بأمر آخر.

[ص ٧٣، س ١ / ص ٩٤، س ١٤]

قوله: «فلم تكن هي بما هي كذلك»: أي فلم تكن نفس الماهية بما هي هي مرتبطة؛ أي فإذا كان المجعول نفس الصيرورة لا نفس الماهية، فليست الماهية بما هي هي أي بنفس ذاتها مرتبطة، و إلّا لزم انقلاب الماهية عن ذاتها، لأنّ ذاتها ذاتها فقط؛ فإذا صارت بذاتها مرتبطة انقلبت ذاتها إلى غير ذاتها، و الانقلاب ممتنع بالذات.

[ص ٧٣، س ٤ / ص ٩٤، س ١٧]

قوله: «من المذهبين المعروفين»: هما مجعولية الماهية و مجعولية الصيرورة.

[ص ٧٣، س ١٣ / ص ٩٥، س ٩]

قوله: «نعم ينتزع منه أمر مصدري عام»: استدراك لقوله: «ليس له ماهية كلية».

[ص ۷۳، س ۱۷ / ص ۹۵، س ۱٤]

قوله: «فلا يوصف بالذات بالحدوث...»: لأنّ الاتصاف بتلك الأوصاف إنّما هو شأن الأمر المتأصل الواقع في العين. و قوله: «بالذات» إشارة إلى إمكان اتصاف الوجود بهذه الأمور بالعرض بتبع الماهية. و قوله: «كما هو شأن الأمور النسبية» معناه: كما أنّ عدم الاتصاف بهذه الأمور شأن الأمور النسبية.

[ص ۷۳، س ۱۹ / ص ۹۵، س ۱۷]

قوله: «لا الوجود إذ لا يرد عليه القسمة»: أقول: لا وجه لهذا الكلام إلّا بأن يقال: لمّا كانت قسمة الشيء إلى أقسام إنّما هي باعتبار انضمام المقسم في كل قسم إلى شيء سوى المقسم، كانقسام الإنسان إلى زيد و عمرو أو الأبيض و الأسود بانضمام عارض خاص بكل و احد منهما إلى الإنسان؛ فانقسام الوجود إلى الحادث و القديم و الجوهر و العرض مثلاً، إن كان بنفسه فغير ممكن، لاستحالة انقسام الشيء بنفسه أو بغيره؛ فالمنقسم هو ماهية الشيء كانقسام الإنسان إلى الحادث و الزائل.

و الحاصل أنّ هذه الأوصاف إنّما هي أوصاف الماهية لأنّها مختلفة متكثرة بذاتها، لا الوجود لأنّه معنى واحد؛ أو المعنى أنّ انقسام الإنسان مثلا إلى الموجود و المعدوم و الحادث و الزائل جائز بخلاف انقسام الوجود، فلا ينقسم إلى الموجود و المعدوم؛ فكيف يمكن أن يجعل الوجود وحده[1] هو المعلول مع أنّ المعلول ينقسم إلى أقسام شتى؛ أو المعنى أنّ الوجود لكونه واحداً بالمعنى و الحقيقة فليس له أفراد أو أنواع مختلفة حتى ينقسم إليها؛ فانقسام الوجود إلى أقسام مختلفة إنّما هو بانضمام الماهيات المتخالفة، فلابد أن يكون الأمر المتحقق في الأقسام هي الماهيات لا الوجود.

و الحاصل أنّ الأمر الواحد بالمعنى و الحقيقة لاينقسم إلى أقسام

---

۱. در نسخه اصل: وحدة (ظاهراً غلط تايپی است).

مختلفة؛ و الموجودات أقسام مختلفة، فالأمر المتأصل المتحصل في الموجودات المختلفة هي الماهيات.

[ص ٧٤، س ٥ / ص ٩٦، س ٣]

قوله: «ليس إلّا صيرورة الماهية موجودة»: إذ هي نسبة الوجود إلى الماهية. و «الوجود المحمولي» هو وجود الشيء الذي هو مفاد «كان التامة»، و «الوجود الرابطي» هو وجود شيء لشيء الذي هو مفاد «كان الناقصة».

[ص ٧٤، س ٨ / ص ٩٦، س ٥]

قوله: «ليس هو الإمكان»: أي الإمكان الذاتي الذي هو صفة الماهية بل الإمكان الفقري الذي فسرّه بقوله: «بل كون الشيء نفسه متعلق الوجود بغيره» و هو صفة الوجود فالمجعول هو الوجود.

[ص ٧٤، س ١٠ / ص ٩٦، س ٨]

قوله: «فلاتتقدم العلة على معلولها إلّا بالماهية»: لأنّ الاعتباري القائم باعتبار المعتبر ليس ملاكاً للتقدم الذي هو أمر واقعي؛ فجوهر المعلول ظلّ لجوهر العلة، لا وجوده لوجودها؛ و العلة جوهريتها أقدم من جوهر المعلول لا أنّها أقدم بوجودها.

[ص ٧٤، س ١٥ / ص ٩٦، س ١٥]

قوله: «لمّا كان قوام الماهية مصحّح حمل الوجود»: قال الحكيم السبزواري توضيحاً لهذه العبارة: «لأنّ الوجود كون الشيء و تحقق الشيء؛ فنفس ما به تذوّت الماهية و يشار إليها إشارة عقلية هو وجودها، لأنّ الوجود ليس أمرا ينضم إلى الماهية؛ فإذا كانت فيما به تذوّتها و تجوهرها غنية ففي وجودها غنية. هذا خلف؛ فالماهية في تذوّت ذاتها و تجوهرها مجعولة لئلا يلزم غناؤها[1]» ـ انتهى كلامه.

أقول: إذاكان الوجود نفس ما به تتذوت الماهية كان الوجود ذاتيا للماهية

---

١. نسخه اصل: غنائها.

لا عرضاً، و هو خلاف ما عليه الكلّ أو الجُلّ؛ و كان تجوهر الأشياء و شيئيتها بوجودها كما هو مذهب المصنف؛ و كان القول بذلك مخالفاً لمذهب القائل بأصالة الماهية و اعتبارية الوجود. فعندي أنّ مقصود القائل ـ جلّ مقامه ـ أنّ نفس قوام الماهية و ذاتها بذاتها مصحّح حمل الوجود؛ و أنّ نفس ذات الماهية كافية لحمل الوجود عليها غير مفتقرة في حمل الوجود إلى أمر زائد عليها؛ و العجب أنّه ـ قدس سره ـ قال فيما بعد ذلك في شرح قول المصنف: «فلانسلّم أنّ مصداق حمل الموجودية ...» و ذلك لأنّ قوام الماهية لايستحق حمل الموجود و لا المعدوم و لا يصحح شيئاً منهما إلى آخر ما قال.

و حاصل الاستدلال أنّه لمّا كان نفس قوام الماهية و ذاتها بما هي ذاتها كافية لصدق الموجودية عليها و الحكم بها عليها و لايحتاج في صدق الموجودية عليها إلى أمر زائد على ذاتها؛ فلو كانت ذاتها بذاتها و في قوامها مستغنية عن الجاعل كاستغنائها في صدق الموجودية عليها، خرجت عن بقعة الإمكان و دخلت في حريم الوجوب.

[ص ٧٥، س ٣ / ص ٩٧، س ٤]

قوله: «ثم ليس بين ماهية و ماهية علاقة ارتباطية»: هذا جواب آخر؛ حاصله أنّ العلية و المعلولية بين شيئين فرع وجود علاقة ارتباطية بينهما، و ليس بين ماهية و ماهية أخرى مع قطع النظر عن الوجود علاقة ارتباطية.

[ص ٧٥، س ٤ / ص ٩٧، س ٦]

قوله: «لم‌يجعلوا التشكيك في الذاتيات بالأقدمية و غيرها»: أي أنّهم أنكروا التشكيك في الذاتيات مع أنّ التشكيك بالأقدمية و غيرها فيما كانت الذات علة لذات أخرى ضروري، كما قال: «و لم‌يعلموا ...»؛ فالحكم بنفي التشكيك في الذاتيات مع الحكم بعلية الذات للذات المستلزمة للتشكيك تناقض.

[ص ٧٥، س ٩ / ص ٩٧، س ١١]

قوله: «و إن كان بعد صدورها عن الجاعل»: لأنّها بعد صدورها عن الجاعل إن

كان نفس ذاتها مصداقاً لحمل الموجودية من غير أن يكون ذلك لوجود أمر و أثر حادث فيها من قبل الجاعل، لزم انقلابها عن الإمكان الذاتي إلى الوجوب الذاتي.

و إنّما قال: «و إن كان بعد صدورها عن الجاعل» دفعاً لتمسّك القائل المذكور بأنّ صدق الموجودية عليها إنّما هو باعتبار صدورها عن الجاعل لا بانضمام شيء إليها، و ذلك لأنّ الصدور عن الجاهل أو حيثية الارتباط أو الانتساب إلى الجاعل إن كان أمرا واقعيا منضمّاً إلى الماهية، فالمجعول هو هذا الأمر أو المجموع لا نفس الماهية، و إلّا فليس مصحِّحا لحمل الموجودية عليها، كما قرّره فيما بعد ذلك بقوله: «لأنّا نقول صدور الماهية...».

[ص ٧٥، س ٢١ / ص ٩٨، س ٧]

قوله: «و الأول يشبه أن يكون مذهب المشائين»: أي المجموع و هو صيرورة الماهية موجودة.

[ص ٧٦، س ٧ / ص ٩٨، س ١٦]

قوله: «بمعنى أنّ الفاعل»: أي لا بمعنى أنّ له حصة عينية واقعية من الوجود المطلق، كما هو الحق عند المصنف، بل بمعنى أنّ الفاعل يجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه مفهوم الوجود.

[ص ٧٦، س ٩ / ص ٩٩، س ١]

قوله: «و هو ليس عيناً لشيء منها»: أي ليس المفهوم العام المشترك عيناً لشيء من الموجودات و هذا هو الحق المسلم عند المصنف أيضاً؛ فإنّه ليس المعنى العام الانتزاعي ذاتيا لا للماهيات و لا للوجودات، بل هو وجه و عنوان للوجود.

[ص ٧٦، س ١٠ / ص ٩٩، س ٢]

قوله: «نعم مصداق حمله على ذاته بذاته»: لأنّ الواجب عنده وجود لا ماهية و هو موجود بذاته لذاته؛ فالمحمول أي المعنى العام في الجميع ـ أي في

الواجب و الممكن ـ زائد بحسب الذهن لا بحسب العين؛ أمّا في الواجب فلأنّه ليس هذا المفهوم العام نفس حقيقته العينية؛ و أمّا في الممكن فلأنّه ليس للوجود عنده حقيقة عينية في الممكن فضلا عن أن تكون زائدة عارضة له في العين؛ فالزيادة بحسب الذهن فقط.

[ص ٧٦، س ١٤ / ص ٩٩، س ٧]

قوله: «و هذا صريح منه في أنّ أثر الفاعل أمر وراء نفس الماهية»: و هو قوله: «و كون غيره موجودا...» و قوله: «و مصداق حمله على الممكن ذاته من حيث إنّه مجعول الغير» و قوله: «إلّا أنّ الأمر الذي هو مبدء انتزاع المحمول في الممكن ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل». و في هذه العبارات دلالة واضحة على أنّه لولا أمر صادر عن الجاعل وراء نفس الماهية، لما كانت مصداق حمل الموجود، سواء سمّى ذلك الأمر بجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود، أو بقوله من حيث هو مجعول الغير أو بقوله من حيثية مكتسبة من الفاعل، فإنّ هذه كلها عناوين لأمر واقعي سوى نفس الماهية.

[ص ٧٧، س ٣ / ص ٩٩، س ١٥]

قوله: «فالطبيعي يعطي برهانا لمّيا في تشابه الحركة الأولى مثلا ما دامت المادة و الصورة موجودتين»: قال الحكيم السبزواري توضيحاً لهذا المقام: «أي مادة الفلك الأطلس مخالفة بالنوع للمواد الأخرى و كذا صورته النوعية؛ فاستدعتا الحركة المتشابهة المخصوصة. فاستدل بها على جسمه الشخصي المحفوف بالعوارض، أو على عرضه و العرض له مادة و صورة بتبعيته أي بتبعية موضوعه».

أقول: فمعنى العبارة أنّ الفيلسوف الطبيعي يعطي برهاناً لمّياً على وجود جسم الفلك الأقصى الأعلى من طريق تشابه الحركة الأولى على ما قرّره الحكيم السبزواري؛ لكن هذا البرهان خاص بالجسم الأول فقط، أو بالجسم المتحرك بالاستداره مطلقا و بوجه كلي؛ و أمّا إثبات وجود سائر الأجسام و

الأجرام فرداً فرداً، فله برهان آخر على ما هو مضبوط في محله.

و أمّا الفيلسوف الإلهي فهو يعطي البرهان اللمّي الدائم الجاري في جميع الأجسام الشامل لها على الإطلاق من طريق العلل المفارقة و هي الفاعل و الغاية، قائلا بأنّ الفاعل و هو العقل الأول من جهة وجوده و وجوبه فاعل لوجود العقل الثاني، و من جهة ماهيته و إمكانه فاعل لوجود الجسم الأول؛ و هكذا العقل الثاني من جهة وجوده و وجوبه فاعل لوجود العقل الثالث، و من جهة ماهيته و إمكانه فاعل للجرم الثاني؛ و هكذا إلى أن تنتهي العلية و الفاعلية إلى العقل العاشر المدبر لعالم العناصر الفاعل بوجوده و وجوبه للصور.

و بماهيته و إمكانه للهيولي و الأجرام العنصرية، فإنّه يفيض الصور العلمية على النفوس المستعدة و الصور النوعية و الجسمية على المواد القابلة؛ ثم يعطي البرهان اللمي أيضاً من جهة الغاية على وجود علل و مباد أولية، و أنّ للحركات الصادرة عن الأجسام الكلية و الأجرام العنصرية غايات و نهايات تنحو نحوها، و أنّ لها أشواقا للوصول إلى الغايات المطلوبة لها، و أنّ للحركات المستقيمة أجراما من العناصر و المواليد و للحركات المستديرة أجراما من الفلكيات، و أنّ لكل جوهر متحرك في ذاته أو في عرض من أعراضه لا محالة مادة متحركة و غاية مطلوبة.

[ص ٧٧، س ١٠ / ص ١٠٠، س ٣]

قوله: «في الأسباب القريبة»: فالغرض بيان التوحيد في الأسباب القريبة للشيء، و أنّها مع انقسامها إلى الفاعل و الغاية و المادة و الصورة كأنّها شيء واحد متوجه من النقصان إلى الكمال.

و قوله: «فإنّ النجار بالفعل» شروع في بيان التوحيد بأنّ النجار بالفعل ليس ذات شخص إنساني بل مع تهيئه بالآلة؛ فالآلة و هي من جملة الأسباب متحدة مع النجار من حيث إنّه متهيّئ بهذه الآلة لفعل النجر.

و قوله: «و ليس في الخشب» أيضاً بيان لتوحيد النجار و الخشب المقارن بيده الذي هو السبب المادي. و الظاهر أنّ الضمير في قوله: «كأنّها شيء واحد متحرك في الأوضاع» عائد إلى الخشب؛ و التأنيث باعتبار كونه غير ذي شعور. و أمّا التذكير في قوله: «بل مع مقارنته» فباعتبار لفظ الخشب كما قرّر في علم الأدب.

و قوله: «ثم لكل نجر ...» بيان لتوحيد النجار مع الصورة، أي الصورة الحاصلة من النجر في الفاعل و الانفعال في القابل.

و قوله: «و لها غاية قريبة» تمهيد لبيان اتحاد الغاية مع الفاعل، فإنّ الصورة الحاصلة من اتصال الاستحالات و توارد الصور على الانفعالات منتهية إلى صورة هي الغاية الأخيرة، و الغاية فاعل من جهته، كما أنّها غرض من جهة أخرى؛ فقد ثبت بهذا البيان توحيد العلل الأربع: الفاعلية و الغائية و المادية و الصورية.

و للحكيم السبزواري هنا تعليقة كاملة إلّا أنّ في قوله: «فلا تكثّر في العلة الفاعلية» إلى قوله: «بل الأربع كأنّها شيء واحد» نظراً، و هو أنّ الكلام في العلل و الأسباب القريبة لا البعيدة، كما صرّح به المصنف.

[ص ٧٨، س ٢ / ص ١٠٠، س ١٤]

قوله: «و من ههنا يعلم»: أي و من أنّ لكل من العلل توجهاً إلى الكمال و لا سيما مع الحكم بتوحيد العلل، فإنّ للمادة و هي من جملة العلل توجهاً إلى الكمال، و هو الخروج عن القوة إلى الفعل في جميع المراتب بتوسط الصور الواردة عليها تدريجاً. و هذا التوجه أمر فطري في المادة و لا سيما مع فرض اتحادها بالفاعل و التوجه مع الشوق؛ و لا محالة وجود الشوق في الهيولي مع فرض اتحادها بالفاعل أمر مسلم؛ هذا.

و قال الحكيم السبزواري: أي و من أنّ المادة من أنقص مراتبها إلى أعلاها شيء واحد يعلم هذا المطلب.

أقول: هذا أيضاً وجه، إلّا أنّه ليس الدليل على وجود الشوق في الهيولي مجرد كون الشيء ذا مراتب و كون المراتب شيئاً واحداً؛ بل الدليل ما ذكرناه؛ و إلّا فإنّ الصورة أيضاً ذات مراتب و كلها شيء واحد، و لم يقل أحد بأنّ الصورة مشتاقة إلى الهيولي.

[ص ٧٩، س ١٠ / ص ١٠٢، س ٣]

قوله: «فلا يكون له سببية و لا تقويم أصلاكما علمت»: من أنّ أثر الفاعل و المجعول بالذات هو الوجود لا الماهية.

[ص ٧٩، س ١٥ / ص ١٠٢، س ٧]

قوله: «و لا لوجودها و شخصيتها»: من حيث وجودها بما هو وجود، بل لوجودها من حيث كونه محفوفا باللواحق التابعة للمادة؛ فليس بين هذا الكلام و ما مضى سابقا ـ من أنّ حاجة المادة إلى الصورة في الوجود و التحصل و حاجة الصورة إلى المادة في التعين و التشخص ـ تناقض و تهافت؛ فإنّ التشخص اللازم للوجود من جهة اقترانه باللواحق غير التشخص اللازم لذاته بذاته.

و قوله: «فالسرير سرير بهيئته ...» تفريع و نتيجة لقوله: «إنّ الصورة في كل شيء تمام حقيقته».

[ص ٨٠، س ١ / ص ١٠٢، س ١٢]

قوله: «لا بما هي صورة خشبية»: إذ هي بهذه الحيثية صورة لا مادة، و بالفعل لا بالقوة، و بالوجوب لا بالإمكان. و المادة ما هي مادة بالقوة أي بما لها قوة القبول. و هكذا الكلام في قوله: «ثم مادة الخشب ...». و قوله: «كما اتحد العقل بكل صورة دفعة» من باب تشبيه الضد بالضد الآخر في جهة التضاد و الخلاف، كقولنا: «زيد في البلاهة كعمرو في الفطانة».

[ص ٨٠، س ١٤ / ص ١٠٣، س ٩]

قوله: «لتمامية صورها»: و عدم كونها بالقوة.

[ص ٨٠، س ١٦ / ص ١٠٣، س ١١]

قوله: «قد علم مما ذكرناه»: أي من القول بأنّ المعتبر من المادة هي المادة المبهمة لا المعينة؛ فالعناصر بمادتها الحاملة لإمكان صور المواليد داخلة في حقيقة المركب لا بصورها؛ فالمولود المركب من الماء و الأرض و الهواء و النار ليس ماءً و لا أرضا و لا هواءً و لا ناراً؛ و إلّا لما كان مركبا منها تركيبا طبيعيا؛ بل مجموعا مؤلفا منها تأليفا اعتباريا؛ فصور العناصر من شرائط وجود المواليد و بقائها؛ و الشرط غير داخل في حقيقة المشروط؛ فهي من حيث كونها شرطا لوجود المواليد و بقائها موجودة فيها لا بصرافتها و سذاجتها، بل وجودا منكسر السورة. و ليست مخلوعة بالكلية، و إلّا لما كان المولود المركب مركبا منها بل شيئا مباينا لها بالكلية.

[ص ٨١، س ٤ / ص ١٠٤، س ٢]

قوله: «و ستطلع على برهانه»: قال الحكيم السبزواري: «هو أنّ الصور النوعية عين الفصول التي هي جواهر بالعرض، فإنّها ليست جواهر بالذات لعرضية الجنس للفصل، و لا أعراضاً لعدم تقوم الجوهر بالعرض، و ليست أعداما، فلتكن وجودات».

أقول: فإنّ الجنس جوهر لكنّه عارض للفصل لا داخل في ذاته؛ فليس الفصل جوهرا و ليس أيضاً عرضا، لتقوم الجوهر أي الجنس به؛ و ليس هذا ارتفاع النقيضين، فإنّ المنفي عن الفصل هو الجوهرية بالذات و بالأصالة و الاستقلال، لا بالتبعية و باعتبار اتحاده مع الجنس في الوجود. و في قول الحكيم السبزواري: «التي هي جواهر بالعرض» إشارة إلى ذلك. و كون الفصول وجودات لاينافي كونها جواهر باعتبار اتحادها مع الجنس؛ فإنّ الوجود المضاف إلى الماهية الجوهرية جوهر بعين جوهريتها، و الوجود المضاف إلى الماهية العرضية عرض بعين عرضيتها.

[ص ٨١، س ٥ / ص ١٠٤، س ٤]

قوله: «إنّا وضعنا قاعدة»: ذكرها الحكيم السبزواري في التعليقة نقلا عن الأسفار، و لا حاجة إلى ذكرها هاهنا.

[ص ٨١، س ١٠ / ص ١٠٤، س ١٠]

قوله: «و هو كون الشيء بحيث يكون ...»: فإنّ هذا الكون صفة ذاتية للهيولي منتزعة عن نفس ذاتها قبل الإضافة المتأخرة عنها و عن الشيء المستعد له؛ فهي حاكية عن حقيقة جوهرية. و هذا نظير كون الجسم بحيث يصدر عنه أفعال الحياة الحاكي عن وجود شيء سابق على هذا الكون مبدء له.

[ص ٨٢، س ٦ / ص ١٠٥، س ٧]

قوله: «ما لا مادة له في الخارج و لا في نفس الأمر»: الأعم من الخارج و الذهن و من مرتبة الذات، فإنّ المبدعات ليس لها مادة في الخارج و لا في الذهن و لا في مرتبة الذات؛ لأنّها بسيطة على الإطلاق ليس لها جزء خارجي أو ذهني، بخلاف بعض البسائط الخارجية كالبياض مثلا، فإنّه ليس له مادة و صورة و جنس و فصل في الخارج، و لكن لها جنس و فصل و مادة و صورة في الذهن بالتحليل العقلي.

ثم إنّ نفي الإمكان الذاتي عن المبدعات دون الكائنات؛ مع أنّ ملاك النفي و هو كون المبدعات ضروري الوجود باعتبار انتسابها إلى الجاعل متحقق في الكائنات، لكونها ضروري الوجود ما دام كونها موجودة منتسبة إلى الجاعل، إنّما هو من جهة أنّ المبدعات لأجل دوام انتسابها إلى الجاعل لعدم اقترانها بالمادة و عدم وجود حالة منتظرة و وجود جميع ما هو ممكن لها بالإمكان العام بالفعل، كانت موجودة دائما محفوفة بالضرورة الأزلية، بخلاف الكائنات؛ فإنّ لها الإمكان في جميع مراتب نفس الأمر لإمكان طريان العدم عليها بانتفاء بعض الشرائط و وجود بعض الموانع و مسبوقيتها بالعدم الزماني؛ فعلى هذا لا وجه لقول الحكيم السبزواري في التعليقة: «بل

لايوصف بها ما له مادة أيضاً، لجريان المناط الذي ذكره من أنّ الإمكان عدمي ...».

[ص ٨٢، س ١٣ / ص ١٠٥، س ١٥]

قوله: «و أمّا إمكان الحادث»: كان ما ذكره أولاً مربوطا بالإمكان الذاتي، و هذا البحث في الإمكان الاستعدادي.

و الفرق بين الإمكان الذاتي و الإمكان الاستعدادي من وجوه:

منها أنّ الذاتي يجامع الوجود و الوجوب الناشئين من قبل الجاعل، بخلاف الاستعدادي فإنّه دائما قبل وجود الشيء الحادث و لا يجامعه بل يزول بوجوده.

و منها أنّ الموصوف بالذاتي نفس ذات الماهية، و الموصوف بالاستعدادي واحد من الأمور الثلاثة المذكورة في الكتاب.

و منها أنّ الذاتي نفس ممكنية الشيء، و الاستعدادي ما به يصير الشيء ممكن الوجود.

[ص ٨٢، س ١٨ / ص ١٠٦، س ٤]

قوله: «و يقال لما به يجوز أن يصدر عن الشيء فعل أو انفعال»: فالقوة بهذا المعنى مقابل الفعل، و بالمعنى الأول أمر بالفعل.

[ص ٨٣، س ٣ / ص ١٠٦، س ٩]

قوله: «و لكن يقوى بتوسط شيء على شيء»: استدراك لقوله: «و في الهيولى قوة الجميع» بأنّ قوة الهيولى على الجميع إنّما هي بكونها قوة على شيء، ثم بتوسطه على شيء بعده.

[ص ٨٣، س ٦ / ص ١٠٦، س ١٢]

قوله: «كقوة المختار على ما يختار»: فالمقوي عليه محدود إن كان الفاعل المختار ممكن الوجود، و غير محدود إن كان واجبا. و إليه أشار بقوله: «و قوة الباريً على الكل».

[ص ٨٤، س ٧ / ص ١٠٦، س ١٣]

قولة: «و القوة الفعلية المحدودة إذا لاقت القوة المنفعلة وجب الفعل»: إذ ليس للقوة المحدودة على فعل واحد اختيار.

[ص ٨٤، س ١٨ / ص ١٠٧، س ٧]

قوله: «مضطر في صورة مختار»: فهو مختار لأنّ صدور الفعل عنه بإرادته، مضطر، لأنّ إرادته مسبوقة بعلمه بداع و هو حاصل لا بإرادته، أو لأنّ إرادته مسبوقة بإرادة أخرى و هكذا إلى أن ينتهي إلى إرادة بالذات؛ إذ إرادته كوجوده بالعرض، و ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات.

و قد أشار الحكيم السبزواري إلى الأول بقوله: «و ذلك لأنّ الداعي يسخره و يقسره على الفعل، و لولاه لم يفعل.

[ص ٨٤، س ٣ / ص ١٠٧، س ١٢]

قوله: «فالمحرك لايحرّك نفسه»: لأنّ المحرّك مفيد و واجد للشيء المفاد بالفعل، و المتحرك مستفيد و واجد له بالقوة؛ و اجتماع الأمرين في الشيء الواحد من جهة واحدة مستحيل.

[ص ٨٤، س ١١ / ص ١٠٨، س ٢]

قوله: «فحقيقة الهيولى هي الاستعداد و الحدوث»: للحكيم السبزواري هنا تعليقة وافية بالمقصود. و أنا أقول: و لعل المراد من الحدوث هنا التهيؤ[١] و الظرفية لوجود شيء حادث؛ فهما أي الاستعداد و الحدوث و إن كانا في الحقيقة شيئا واحدا إذ المراد به تجدّد الاستعداد، إلّا أنّ بين نفس الاستعداد و تجدده فرقا لطيفا. و ليس المراد به حدوث الاستعداد ـ على ما فسّره المحشي في التعليقة ـ فإنّها و إن كان لها استعداد بعد استعداد و كان من شأنها حدوث استعداد فيها بعد استعداد، إلّا أنّها ليس نفس حدوث الاستعداد بل هي نفس الاستعداد؛ و لا معنى لحدوث الاستعداد في شيء حقيقته نفس الاستعداد.

١. نسخه اصل: التهيأ.

ثمّ إنّ الاستعداد و إن كان فصلاً للهيولي المفسَّرة بـالجوهر المسـتعد، لكنه ذاتها و حقيقتها، إذ فصلها مضمَّن في جنسها، و جنسها مـضمَّن فـي فصلها؛ نظير النفس الناطقة فإنّها و إن كانت جوهرا نـاطقا، لكـن النـطق و الناطقيه عين ذاتها الجوهرية.

و لا غرو في كون الهيولى نفس الاستعداد و كون الاستعداد جوهرا. و ذلك لأنّ جميع الاستعدادات تنتهي إلى هذا الاستعداد و تقوم بها؛ فلابد من كونها جوهرا؛ إذ لا إشكال في وجود جوهر حقيقته الاستعداد، كما لا إشكال في وجود علم هو عين الذات الأحدية، مع أنّ سائر العلوم أعراض زائدة على ذوات العلماء.

[ص ٨٤، س ١٤ / ص ١٠٨، س ٥]

قوله: «حتى يلزم تركّب الزمان و المسافة»: لأنّ الصور المنفصلة المـتجاورة لابد لكل منها من أنّ [واحداً[1]] هو ظرف وجوده، و لابد أيضاً مـن مسـافة متجزئة إلى أجزاء. و المراد بالمسافة هـنا مـا فـيه الحـركة و هـو الجسـم المتحرك في الصور المتعاقبة، فلابد من تجزّئه إلى أجزاء و هذا في الشيء المتحرك في ذاته و جوهره، أو هو المكان الذي يقع فيه الحركة و هـذا فـي الشيء المتحرك في الأين، أو هو عرض آخر و هذا في الشيء المتحرك في الكم و الكيف مثلا؛ فلو كانت الحـركة فـي الأيـن مـثلا مـتجزّئة إلى أجـزاء منفصلة متجاورة متعاقبة لا متصلة مستمرة، لكان لكل جزء منها جزء من المسافة هي النقاط المتعاقبة، و لكل من تلك النقاط آن من الآنات المتعاقبة.

[ص ٨٤، س ١٨ / ص ١٠٨، س ١٠]

قوله: «و إلّا لم ينعدم أجزاء الحركة»: أي و إن كانت علة الحـركة أمرا ثابت الذات غير سيال، لمينعدم أجزاء الحركة جزءاً بعد جزء، لأنّ معلول الثابت ثابت.

---

١. نسخه اصلی: واحد.

[ص ٨٤، س ١٩ / ص ١٠٨، س ١١]

قوله: «لعدم تغيره»: أي لعدم تغير العقل المحض؛ و الأمر المباشر للحركة و هي الطبيعة السارية في الجسم أمر متغير. و التقييد بـ«المحض» لإخراج النفس قبل اتحادها بالعقل الفعال. و التقييد بـ«المباشر» لإخراج المحرك لا بالمباشرة بل بالتشويق مثلا.

[ص ٨٥، س ١ / ص ١٠٨، س ١٢]

قوله: «إذ الأعراض تابعة»: فالحركة ـ لكونها عرضاً ـ تابعة للجوهر و هو الطبيعة؛ فلابد من كون الأمر المباشر للحركة شيئا قابلا للتغير بحكم السنخية بين العلة و المعلول و التابع و المتبوع، و هو الطبيعة و هو الفاعل للحركة؛ و أمّا القابل للحركة فهو الجسم بما هو جسم أي بما هو جوهر مركب من الهيولى و الصورة الجسمية فقط. و قوله: «فالجوهر الصوري المسمى بالطبيعة» نتيجة لما تقدّم.

[ص ٨٥، س ٨ / ص ١٠٩، س ١]

قوله: «و تجدد ما هي مبدأ له»: أي تجدد ما كانت الطبيعة مبدأً له يوجب تجددها.

[ص ٨٥، س ٩ / ص ١٠٩، س ٣]

قوله: «و لا يكفي في استناد المتجدد إلى الثابت فرض سلسلتين»: قال المصنف في مبحث الحركة من الأسفار بهذه العبارة: «فإن قيل إنّهم صحّحوا استناد المتغير كالحركة إلى الثابت كالطبيعة – على زعمهم – بأن أثبتوا في كل حركة سلسلتين: إحداهما سلسلة أصل الحركة، و الأخرى سلسلة منتظمة من أحوال متواردة على الطبيعة كمراتب قرب و بعد من الغاية؛ قالوا: فالثابت كالطبيعة مع كل شطر من إحدى السلسلتين علة لشطر من الأخرى و بالعكس لا على سبيل الدور المستحيل؛ كما ذكروه في ربط الحادث بالقديم».

ثم قال: «أقول: هذا الوجه غير كاف في استناد المتغير إلى الثابت و ارتباط الحادث بالقديم؛ فإنّ الكلام في العلة الموجبة للحركة لا في العلة المعدة لها؛ و لابدّ في كل معلول من علة، ففرض السلسلتين نعم العون على وجود أمور مخصصة لأجزاء الحركة العارضة للمادة المستعدة لها؛ و كلامنها في العلة الموجبة لأصل الحركة، فإنّ الحركة معلولة، و كل معلول لابد له من علة لاتنفك و لاتتأخر عنه زمانا؛ و لو كان كل من السلستين علة للأخرى يلزم تقدم الشيء على نفسه».

[ص ٨٥، س ١٦ / ص ١٠٩، س ١٢]

قوله: «و الطبيعة ما به يخرج»: أي ما فيه الحركة.

[ص ٨٥، س ١٦ / ص ١٠٩، س ١٢]

قوله: «فالتركيب بينهما اتحادي»: أي التركيب بين المادة و الطبيعة التي هي بمنزلة الصورة.

[ص ٨٥، س ١٩ / ص ١٠٩، س ١٥]

قوله: «و أيضاً الطبيعة إذا وجدت في الجسم فليست تفيد الحركة فيه»: بل هي المتحركة لا المفيدة للحركة بالدليل الذي ذكره؛ فهذا دليل آخر لإثبات التجدد في نفس الطبيعة.

[ص ٨٦، س ٣ / ص ١٠٩، س ١٧]

قوله: «فإذن يستتبع وجودها وجود الحركة»: نتيجة للدليل المذكور. و قوله: «وجودها» بالنصب مفعول مقدم. و قوله: «وجود الحركة» بالرفع فاعل لقوله: «يستتبع» أي فالحركة لازم لوجود الطبيعة تابع له معلول له بل الكل معلول لما هو مفيد الصور.

[ص ٨٦، س ٤ / ص ١١٠، س ٣]

قوله: «و قد يوجد مبدأ أعلى من الطبيعة في الجسم يتبع وجوده وجود قوى»: غرضه أنّه قد يوجد في بعض الأجسام مبدأ أعلى من الطبيعة هو النفس و له

قوى يصدر عنها أفعال؛ و تلك القوى تابعة لوجود هذا المبدأ مستندة إليه استناد الأشكال و الألوان و الكيفيات إلى الطبيعة، لكن ليست تلك القوى معاليل للنفس و ليست النفس فاعلة لها، بل هي تابعة لوجود النفس تبعية اللازم للملزوم لا تبعية المعلول للعلة، كما أنّه ليس الشكل و اللون و الكيفية المستندة إلى الطبيعة معلولة لها بل هي تابعة لوجودها؛ و إلّا فالمبدأ الأصلي لتلك الآثار في ذوات الأنفس هو النفس؛ فلو كانت تلك الآثار معلولة للنفس، لنسبت إليها فيقال: شكل نفساني و لون نفساني و كيف نفساني؛ فعلم من هذا أنّ المادة تستعد لوجود هذه الأشياء و كلها من القوى التابعة لوجود النفس و الآثار التابعة لوجود الطبيعة بإفاضة الفاعل؛ و الفاعل في الكل شيء آخر أعلى من النفس و من الطبيعة، بعضها قبل بعض؛ فالمتقدم على تلك الآثار هو الطبيعة، و المتقدم على القوى هو النفس؛ و لهذا التقدم ذهب الوهم إلى أنّ المتقدم هو الفاعل.

و للحكيم السبزواري هنا تعليقة وافية بالمقصود قريبة مما ذكرناه. و الحاصل أنّ النسبة ليست دليلا على الفاعلية.

[ص ٨٦، س ١١ / ص ١١٠، س ١٠]

قوله: «و الفرق بين القبيلتين كالفرق بين الحركة التوسطية و الحركة القطعية»: فإنّ النفس بالقياس إلى الطبيعة كالحركة التوسطية بالقياس إلى الحركة القطعية. و هكذا النفس بالقياس إلى قواها و الطبيعة بالقياس إلى آثارها كالحركة التوسطية بالقياس إلى الحركة القطعية.

[ص ٨٦، س ١٥ / ص ١١٠، س ١٥]

قوله: «و يوجد لها حد جامع»: الصحيح «و لم يوجد» بحرف النفي كما في بعض النسخ؛ و أمّا النسخة المحذوف فيها حرف النفي فالفعل مجزوم عطفا على مدخول «لم» في قوله: «و لو لم يكن».

[ص ٨٦، س ١٦ / ص ١١٠، س ١٦]

قوله: «أو بالعكس»: هذا إذا كانت الحركة في التضعف.

[ص ٨٦، س ١٧ / ص ١١٠، س ١٧]

قوله: «لزم خلوّ المادة عن صور العناصر كلها في زمان»: قال الحكيم السبزواري هو زمان الخلو عن الواسطة.أقول: أو هو زمان الانتقال من آخر مراتب الاشتداد في صورة إلى أول مراتب الضعف في أخرى، أو زمان الانتقال من أحد الضدين إلى الآخر.

[ص ٨٧، س ٧ / ص ١١١، س ٩]

قوله: «و أمّا في الحركات النفسانية»: سواء كانت في ذاتها و جوهرها من مرتبة إلى مرتبة أخرى، أو في حالة أو صفة عرضية نفسانية.

[ص ٨٧، س ١١ / ص ١١١، س ١١]

قوله: «و لعلك تقول حسبما نظرت في كلام بعض الحكماء»: هذا إشكال ناظر إلى قوله: «ففي الحركات الانتقالية الإرادية تفعل النفس حركة الانتقال باستخدام الطبيعة».

[ص ٨٧، س ١٥ / ص ١١١، س ١٥]

قوله: «هي غير الطبيعة الموجودة في بسائط العناصر و مركباتها»: لأنّها شأن من شئون النفس و مرتبة نازلة منها. و قوله: «بمعنى أنّ النفس نازلة إليها» تفسير و توجيه للاتحاد.

[ص ٨٨، س ٢ / ص ١١٢، س ٢]

قوله: «و إنّما يقع بسببها الإعياء أو الرعشة»: فالإعياء و الرعشة إنّما هما من ناحية الطبيعة الثانية و معارضتها لمراد النفس و مطلوبها؛ و الطاعة و الانقياد و الوقوع تحت التسخير إنّما هي من جانب الطبيعة الأولى و موافقتها لمراد النفس و مطلوبها؛ فلايصح قول القائل بأنّه لو كانت الطبيعة خادمة للنفس فاعلة لخلاف مقتضاها طاعة للنفس لما وقع الإعياء و ما حدثت

الرعشة، لأنّ الأمر كما قال لو كانت هناك طبيعة واحدة.

[ص ٨٨، س ٧ / ص ١١٢، س ٧]

قوله: «التجأوا إلى نفي تجرد النفس و خلع صور الاستطقسات في المركب»: قال الحكيم السبزواري في هذا المقام ناظرا إلى قول المصنف و بعض القائلين بهذا التركيب بهذه العبارة: «فلمّا لم يحصلوا اعتبار المادة و أنّها بما هي مادة مبهمة واحدة لا تعين فيها فضلا عن التعينات الأربع، قالوا بخلع صور العناصر في المركبات».

أقول في توضيح المقام: أي إنّهم لما تصوّروا أنّ المادة إنّما هي مادة بما هي متعينة، قالوا بخلع صور العناصر، لأنّ وجود صور العناصر المتخالفة المتضادة مانع عن التعين؛ لكنّا نقول بأنّ المادة إنّما هي مادة بما هي مبهمة؛ و أنّ صور العناصر اجتمعت فيها متفاعلة ممتزجة منكسرة متبدلة إلى صورة واحدة جامعة بوحدتها لخصوصيات العناصر عارية عن تعيناتها. و أمّا نفي تجرد النفس فلغفلتهم عن أنّ للنفس مقاما في أصل ذاتها و جوهرها العقلي، و مقاماً في الطبع، و أنّ لكل من المقامين حكما خاصا به؛ أو أقول: إنّهم التجأوا إلى نفي تجرد النفس لامتناع وقوع التركيب الاتحادي بين المجرد و المادي، و إلى خلع صور الاسطقسات في المركبات لامتناع اجتماعها مع الصورة النوعية النفسية؛ و كلا القولين خبط و خطأ ناش عن عدم التفرقة بين اعتبار المادة بما هي متعينة، و اعتبارها بما هي مبهمة؛ و الغفلة عن أنّ التركيب الاتحادي بين النفس و البدن إنّما هو بلحاظ كونه مادة بالاعتبار الثاني، و عن عدم التفرقة بين اعتبار النفس بما هي مقومة للبدن مدبرة له و اعتبارها في أصل ذاتها و جوهرها العقلي؛ و الغفلة عن أنّ الاتحاد بينها و بين البدن إنّما هو بالاعتبار الأول.

[ص ٨٨، س ١٨ / ص ١١٣، س ٢]

قوله: «لو كان بالاستقلال»: أي لو كانت القوى علة مستقلة للحياة. ثمّ التقييد

بالطبيعي في قوله: «و أمّا سبب الموت الطبيعي» للتنبيه على أنّ الكلام في الموت الطبيعي العارض غالبا في سنين الكهولة و استيفاء الزمان المعهود لبقاء حياة غالب الأفراد، لا في الموت الاخترامي العارض بسبب المرض أو اختلال الآلة أو القتل أو سائر العلل و الأسباب القاسرة القاطعة للحياة في غير الوقت المعهود.

[ص ٩٠، س ٢ / ص ١١٤، س ٦]

قوله: «على عكس ما تخيلوه»: أي سبب الموت هو سبب الحياة في الحقيقة بالوجه الذي قرره بقوله: «لأنّ الحرارة ...». و قوله: «فكلّما تحللت مادة الحيوان و النبات» بيان لسرّ كون سبب الموت سبب الحياة بأنّه كلما تحللت مادة الحيوان و النبات أعدّها الله تعالى بانضياف مادة أخرى إلى المادة المتحللة؛ فصار فعلها أقوى من المادة الأولى لأنّها المادة الأولى مع الزيادة أي الزيادة على القدر الباقي من المادة الأولى بعد التحلل.

[ص ٩٠، س ٨ / ص ١١٤، س ١٢]

قوله: «كالنفس النباتية»: فإنّ بقاءها[١] ببقاء المادة لا محالة لعدم احتمال تجردها، لكن لا على سبيل التناسخ و انتقال النفس النباتية من مادة إلى مادة أخرى، بل بتعاقب مادة بعد مادة على سبيل الانضياف ـ كما قرّره ـ و إليه أشار بقوله: «من غير تناسخ» و هذا حال النفس النباتية.

و أمّا النفس الإنسانية فاستغناؤها عن المادة بذاتها و بذات مقيمها.

و أمّا النفوس الحيوانية ففيها سرّ آخر و هو اعتقاده بالتجرد البرزخي لها، كما قال الحكيم السبزواري.

[ص ٩١، س ٣ / ص ١١٥، س ٧]

قوله: «كطاعة طبايع السماء و الأرض للبارئ»: تشبيه البارئ ــ عزّ اسمه ــ بالنفس في كون الأرض و الأرضيات مقهورة له تعالى كرهاً، و كون السماء

---

١. نسخه اصل: بقائها.

و السماويات مقهورة له طوعاً، تشبيه لطيف؛ فهما بالنسبة إليه تعالى كالطبيعة المقهورة للنفس كرهاً، و الطبيعة المقهورة لها طوعاً. و قوله: «و أمّا قوله تعالى ...» فلتصحيح كون الأرض مقهورة له تعالى طوعاً أيضاً، المستفاد من قوله تعالى: ﴿قالتا أتينا طائعين﴾ [1] بأنّ ذلك بعد حصول الاستعدادات و وصولها إلى الغايات و الكمالات لا قبله.

[ص ٩٢، س ٢ / ص ١١٦، س ٧]

قوله: «لا بما هي ثابتة في العقل»: أي لا بما هي مفاهيمها الذهنية ثابتة في عقلنا أو بما هي بحقائقها العقلية ثابتة في العقل الكلي؛ فإنّ مفهوم الحركة في الذهن أمر ثابت و لذا ليست الحركة حركة بالحمل الشائع بل بالحمل الأوّلي؛ و كذا حقيقتها حقيقة ثابتة في العقل الكلي لا سيالة.

و أمّا قوله: «أو مرتبطة بأمر ثابت» ففيه و جهان:

الأول أنّ الحركة أو المتحرك من حيث هو متحرك مرتبط بأمر ثابت عقلي هو الحركة التوسطية، و الحركة التوسطية ــ و هي كون الشيء أبدا ما بين المبدأ و المنتهى ــ أمر ثابت؛

و الثاني أنّ الحركة أو المتحرك من حيث هو متحرك مرتبط بأمر ثابت عقلي هو رب النوع.

[ص ٩٢، س ١٣ / ص ١١٦، س ١٧]

قوله: «فزمان حدوثه بعينه زمان بقائه»: إذ ما كان وجوده تدريجيا فبقاؤه عين حدوثه، إذ ليس له آن و زمان يقف فيه و يسكن.

[ص ٩٢، س ١٨ / ص ١١٧، س ٦]

قوله: «أنّ موضوع الإمكان»: أي الإمكان الاستعدادي، إذ هو الذي ينعدم مع الفعل.

---

١. سوره فصلت، آيه ١١.

[ص ٩٢، س ١٨ / ص ١١٧، س ٦]

قوله: «ان يكون مبدعا»: هو الهيولى الأولى.

[ص ٩٢، س ١٨ / ص ١١٧، س ٦]

قوله: «و إلّا لسبقه إمكان آخر»: لأنّه إن لم يكن مبدعا كان حادثا، و كل حادث مسبوق بالإمكان.

[ص ٩٣، س ١ / ص ١١٧، س ٧]

قوله: «فله سبب»: لأنّ ما لا سبب له دام وجوده و استحال عدمه، إذ ما ثبت قدمه امتنع عدمه. و قوله: فأخطأ من قال: «إنّ القوة متقدمة على الفعل في العالم» نتيجة لقوله: «و هذا الإمكان الذي ينعدم مع الفعل فله سبب و سبب الإمكان هو ما به يستعد الهيولى لقبول صورة حادثة» و هذا السبب حادث كما قال: «و سبب الإمكان لا محالة يكون حادثا» و هو صورة سابقة على الصورة اللاحقة؛ لأنّه لو كان قديما كان الأمر المستعد له قديما مع أنّه حادث بحدوث الاستعداد.

قال المصنف في مبحث الإمكان من كتاب الأسفار بعد قوله: «ثم قد يطلق الإمكان و يراد به الإمكان الاستعدادي» بأسطر: «و هو ليس من المعاني العقلية الانتزاعية التي لا حصول لها في خارج العقل كالسوابق من معاني الإمكان، بل إنّه مما يحدث بحدوث بعض الأسباب و الشرائط ...» و قوله: «فإمكان وجود الصورة ...» تمهيد لدفع الشبهة المذكورة بقوله: «فانفسخت شبهة من قال ...»؛ و حاصله أنّ تلك الصفة الموجودة في الهيولى إنّما تكون صفة لها لا مطلقا، بل من حيث إنّها إمكان لوجود الصورة؛ فهي مضافة إلى الصورة المعقولة معها الموجودة معه في الذهن؛ فليست الصورة معدومة مطلقا بل هي موجودة في الذهن. و هذا الوجود الذهني كاف لصحة الإضافة و خصوصا أنّ الإمكان المضاف إلى الصورة نفسه من الأمور الضعيفة الوجود؛ و أيضاً الصورة و إن كانت معدومة في عالم الاستعدادات و

الحركات إلّا أنّها موجودة في عالم المثال و ما فوقه.

[ص ٩٣، س ١٠ / ص ١١٨، س ٢]

قوله: «و لو كانت بالقياس إلى الوجود مطلقاً»: أي إنّها أي السعة فعل بالقياس إلى وجود نفسها و ليست قوة بالقياس إلى مطلق الوجود. و لو كانت قوة بالقياس إلى مطلق الوجود كانت قوة محضة كالهيولى الأولى.

[ص ٩٣، س ١٢ / ص ١١٨، س ٣]

قوله: «لا يكون معرّاة عن الصور كلها»: إذ ليس للهيولى وجود مستقل منفرد عن كافة الصور؛ فالهيولى و إن كانت في نفسها قوة محضة و أمرا عدميا إلّا أنّها في الواقع و في نفس الأمر لاتكون معرّاة عن الصور كلها.

[ص ٩٣، س ١٣ / ص ١١٨، س ٥]

قوله: «فعلم»: أي فعلم ـ من قولنا أنّ السعة فعل بالقياس إلى وجودها، و أنّ الهيولى الأولى مع كونها في نفسها أمرا عدميا و قوة محضة لاتكون معراة عن مطلق الصور ـ أنّ الصورة متقدمة على الهيولى و أنّ الفعل متقدم على القوة. و توصيف الهيولى بالأولى ليس بمعنى أنّها مستقلة بالوجود أولاً و قبل كل أمر حادث فيها؛ بل أنّه لتميزها عن الهيولى الثانية. فقوله: «إلّا أنّها لا تكون معراة عن الصور كلها» استثناء لقوله: «و لو كانت بالقياس إلى الوجود مطلقا لكانت قوة محضة كالهيولى الأولى» بأنّه ليس كذلك؛ فإنّ الهيولي لاتكون معراة عن الصور كلها حتى تكون قوة بالقياس إلى الوجود مطلقا؛ بل الهيولى مع صورة موجودة فيها مستعدة لقبول صورة أخرى.

و قوله: «فعلم أنّ القوة ليست متقدمة على الفعل مطلقا» نتيجة لقوله: «إلّا أنّها لاتكون معراة عن الصور كلها ...» فالهيولى دائماً متقومة بصورة هي جهة الفعلية، لأنّها لا تقوم بذاتها أبداً، بل تحتاج إلى جوهر يقوم فيها هو الصورة؛ و ذلك الجوهر يجب أن يكون بالفعل حتى يستعد لشيء، فإنّ الليس المطلق غير قابل لشيء.

فهذا أحد الدلائل على تقدم الفعل على القوة.

و قوله: «ثم البرهان ...» دليل ثان.

و قوله: «و قد علمت ...» دليل ثالث.

و قوله: «على أنّ الفعل يتصور بذاته» دليل رابع.

و قوله: «كما قيل في الإيجاب و السلب» تنظير للمسألة بأنّ الإيجاب يتصور بذاته و السلب يتصور بالإيجاب.

و قوله: «و أيضاً الفعل كمال ...» دليل خامس و سادس.

[ص ٩٤، س ١٣ / ص ١١٩، س ٦]

قوله: «و لا أن يكون إمكان الشيء إمكانا لوجود شيء آخر»: هذا حكم كلي في باب الإمكان؛ و أمّا انطباقه على هذا المورد فهو أنّ النفس إذا كانت لا في المادة فليس إمكان المادة إمكانا لوجود النفس المباينة لها في الوجود؛ أو يقال: إنّه إذا لم يكن الإمكان الموجود في المادة إمكانا لوجود النفس فكيف يكون إمكانا لوجودها.

[ص ٩٤، س ١٦ / ص ١١٩، س ٨]

قوله: «على وجه يلزم وجودها وجود أمر مفارق»: و هذا كالصورة البشرية الإنسانية الفائضة على المادة، فإنّها ملزومة لوجود أمر مفارق هو النفس. هذا إذا كانت[1] النفس فيالفطرة و أوان الحدوث جوهرا مجردا كما زعموا؛ و أمّا إذا كانت النفس في أول الفطرة و أوان الحدوث جوهرا ماديا فالأمر سهل؛ و إليه أشار بقوله: «و أمر النفس ليس كما تصوره ...».

[ص ٩٤، س ١٧ / ص ١١٩، س ١٠]

قوله: «وكما أنّ سلسلة المعقولات البادئة»: أي الأمور المعقولة من الأشياء أولاً و ثانياً و ثالثاً على حسب قوة وجودها و ضعفه؛ فالمعقول من الإنسان أولاً صورة ذاته و ماهيته، ثم جوهريته و جسميته و حيوانيته و نباتيته و

---

١. نسخه اصل: كان.

جماديته بالترتيب حتى ينتهي الأمر إلى الهيولى الحاملة لتلك الصورة، و منها إلى الهيولى المطلقة؛ أو المراد «بالمعقولات البادئة» العقل ثم النفس ثم الجسم ثم الهيولي فإنّها موجودات عينية تحصل صورها العقلية في النفس على الترتيب الواقع عليه الوجود؛ لكن التفسير الأول أوفق بقوله: «فكذلك سلسلة المحسوسات العائدة» فإنّ فيه دلالة واضحة على أنّ المراد ترتيب المعقولات في النفس نزولا، كترتب المحسوسات فيها صعودا.

[ص ٩٤، س ١٨ / ص ١١٩، س ١١]

قوله: «يكون محسوس الوجود بالقوة»: و ذلك لضعف المعقولية كحال الهيولى فإنّها محسوسة في عين كونها معقولة. و قوله: «بالقوة» متعلق بقوله: «محسوس».

[ص ٩٥، س ٤ / ص ١١٩، س ١٦]

قوله: «فيكون حاساً و محسوساً»: أي في مقام الحس، فإنّ النفس في مقام الحس تتحد بالمحسوسات فهي حاس و محسوس؛ كما أنّها تتحد بالمعقولات في مقام العقل و هي عقل و معقول.

[ص ٩٥، س ٦ / ص ١١٩، س ١٨]

قوله: «في طريقهم»: و هي اعتقادهم بتجرد النفس حدوثا و بقاءً.

[ص ٩٥، س ٧ / ص ١٢٠، س ١]

قوله: «يستدعي وجود صورة مدبرة لها»: و هذا الاستدعاء بالذات؛ و أمّا استدعاء المادة بإمكانها للجوهر العقلي المسمى بالنفس فبالعرض.

[ص ٩٦، س ٣ / ص ١٢١، س ٢]

قوله: «وجود بين قوة محضة و فعل محض»: أمّا باعتبار نفس الحركة، فلأنّها حصول تدريجي، و الحاصل بالتدريج قد حصل منه شيء و بقي منه شيء آخر؛ و أمّا باعتبار أنّ الغاية المطلوبة و ما إليه الحركة أمر منتظر الوقوع و المتحرك في المسير إليه و القرب منه يسيرا يسيرا، فكلما قرب منه و نحى

نحوه فكأنّه حاز منه شطرا؛ و كلما بعد منه و هو بصدد الوصول إليه فكأنّه ما وجده.

[ص ٩٦، س ٥ / ص ١٢١، س ٤]

قوله: «كما علمت من طريقتنا»: من أنّ الطبيعة متحركة في ذاتها و جوهرها.

[ص ٩٦، س ٦ / ص ١٢١، س ٦]

قوله: «كالإمكان و نظائره»: فإنّ الإمكان ممكنية الشيء لا الشيء الممكن.

[ص ٩٦، س ١٠ / ص ١٢١، س ١٠]

قوله: «لا السواد»: بل التسود.

[ص ٩٦، س ١٢ / ص ١٢١، س ١٣]

قوله: «فيما بين كل طرفين»: أي المبدأ و المنتهى، أو فيما بين كل نوع و نوع أنواع غير متناهية، لقبول المتصل انقسامات غير متناهية. و كونها بالقوة معناه عدم تميز كل نوع عما يليه، لشدة اتصال الحركة؛ فتلك الأنواع هي الدرجات و المراتب التي لكل منها حد خاص، و الحدود معان منتزعة عنها.

و قوله: «أمرا واحدا بالشخص» كناية عن ذاته الشخصية الباقية من أول العمر إلى آخره.

[ص ٩٦، س ١٥ / ص ١٢١، س ١٧]

قوله: «واحدا بمعنى الاتصال»: و الواحد بمعنى الاتصال في عين وحدته الشخصية الثابتة في كل حال ينقسم إلى درجات و مراتب لكل منها معنى و حدٌّ خاص؛ و هذا لاينافي الوحدة الشخصية، خصوصا إذا كانت الوحدة الاتصالية بحسب قوته الطبيعية السارية في جسمه.

قال الحكيم السبزواري: «و من هذا تستنبط الحركة الجوهرية و الاعتراف بها من هذا القائل».

[ص ٩٦، س ١٧ / ص ١٢٢، س ٣]

قوله: «و القائل بالاشتداد الكيفي ...» فهذا الحكم جار أيضاً في الحركة و

الاشتداد الجوهري

[ص ٩٧، س ١ / ص ١٢٢، س ٥]

قوله: «بأنّ الكون في الوسط ليس أمراً مبهماً»: لأنّه كون الشيء المتحرك المتشخص بعوارضه، فهو مضاف إلى أمر شخصي كالإنسان المضاف إلى زيد. هذا، مضافاً إلى أنّ الكون في الوسط غير الكون العام.

و قوله: «لا جزء بالفعل» تثبيت للوحدة.

و قوله: «فإذا جاز في الكيف ...» استنتاج لما هو بصدد إثباته من الاشتداد في الجوهر بأنّ الملاك في كليهما واحد.

[ص ٩٧، س ١٠ / ص ١٢٢، س ١٥]

قوله: «إمكان أنواع جواهر غير متناهية بالفعل»: قال المحقق اللاهيجي شارح التجريد في هذا المقام ناظرا إلى كلام الشيخ في طبيعيات الشفاء بهذه العبارة: «و قد بيّنه في الطبيعيّات بأن قال: لأنّها إذا قبلت الاشتداد و التنقص، فلايخلو إمّا أن يكون الجوهر و هو في وسط الاشتداد و التنقص يبقى نوعه أو لايبقى؛ فإن كان يبقى، فما تغيرت الصورة الجوهرية البتة، بل إنّما تغير عارض للصورة فقط؛ فيكون الذي كان ناقصا فاشتد قد عدم، و الجوهر لميعدم؛ فيكون هذا «استحالة» أو غيرها، لا «كوناً» [أقول: أي فيكون العارض الذي كان ناقصا فاشتد قد عدم و الجوهر لميعدم].

ثم قال: و إن كان الجوهر لايبقى مع الاشتداد فيكون الاشتداد قد حل جوهرا أي المادة [أقول: و ذلك لأنّ المفروض زوال الصورة و فساد الجوهر بزوالها و أنّ الباقي هو المادة].

ثم قال: و كذلك في كل آن يفرض للاشتداد يحدث جوهر آخر و يكون الأول قد بطل، و يكون بين جوهر و جوهر [أي بين الجوهرين الحاملين للصورة، الذين فسد الأول منهما و حدث الثاني] إمكان أنواع جوهرية غير متناهية بالقوة، كما في الكيفيات.

[أقول: أي إمكان أنواع جوهرية غير متناهية تلك الأنواع أنواع جوهرية بالقوة؛ أمّا الإمكان، فمعلوم لأنّ الهيولى شأنها القبول؛ و أمّا عدم التناهي، فلأنّ الحركة متصلة و المتصل قابل للانقسامات الغير المتناهية، أو لأنّ الهيولي قابلة لكل صورة بعد صورة، و القابلية من القابل و الفاعلية من الفاعل المفيض للصورة كلاهما غير متناهيين؛ و أمّا كونها بالقوة، فلأنّ المفروض خلوها عن الصورة النوعية الموجودة في الجوهرين السابق و اللاحق].

ثم قال: و قد علم أنّ الأمر بخلاف هذا، يعني معلوم بالاستقراء و المشاهدة أنّ صورة نوعية إذا أفسدت تحدث عقيبها بلا فصل صورة أخرى بالفعل.» ـ انتهى كلام المحقق الشارح.

ثم شرع في بيان بطلان الحركة الجوهرية بوجه آخر نقلا عن الشيخ في طبيعيات الشفاء، و لا حاجة إلى ذكره.

و قال المصنف في مبحث الحركة من كتاب الأسفار في فصل معنون بقوله: «فصل في هدم ما ذكره الشيخ و غيره من أنّ الصورة الجوهرية لايكون حدوثها بالحركة» بهذه العبارة: «حاصل ما ذكروه - كما مرّ - أنّ الصورة لاتقبل الاشتداد، و ما لاتقبل الاشتداد يكون حدوثها دفعيا؛ و ذلك لأنّها إن قبلت الاشتداد فإمّا أن يكون نوعها باقيا في وسط الاشتداد أو لايبقى؛ فإن بقي فالتغير لميكن في الصورة بل في لوازمها؛ و إن لميبق فذلك عدم الصورة لا اشتدادها. ثم لابد و أن يحصل عقيبها صورة أخرى؛ فتلك الصور المتعاقبة إمّا أن يكون فيها ما يوجد أكثر من واحد أو لايكون؛ فإن وجد فقد سكنت تلك الحركة، و إن لميوجد فهناك صور متعاقبة متتالية آنية الوجود».

و قال في موضع آخر من مبحث الحركة معنون بقوله: «تنبيه و توضيح» في الفصل المعنون بقوله: «فصل في تحقيق وقوع الحركة في كل واحدة من

هذه المقولات الخمس»: «و أمّا الذي ذكره الشيخ و غيره في نفي الاشتداد الجوهري من قولهم: لو وقعت حركة في الجوهر و اشتداد و تضعّفٌ و ازدياد و تنقّصٌ، فإمّا أن يبقى نوعه في وسط الاشتداد مثلا، أو لايبقى؛ فإن كان يبقى نوعه فما تغيرت الصورة الجوهرية في ذاتها بل إنّما تغيرت في عارض فيكون استحالة لا تكوّنا؛ و إن كان الجوهر لايبقى مع الاشتداد مثلا، فكان الاشتداد قد أحدث جوهرا آخر؛ و كذا في كل آن يفرض للاشتداد يحدث جوهر آخر فيكون بين جوهر و جوهر آخر إمكان أنواع جواهر غير متناهية بالفعل، و هذا محال في الجوهر؛ و إنّما جاز في السواد و الحرارة حيث كان أمر موجود بالفعل أعني الجسم؛ و أمّا في الجوهر الجسماني فلايصح هذا؛ إذ لا يكون هناك أمر بالفعل حتى فرض في الجوهر حركة» ـ انتهى كلامه.

أقول: إنّا نقلنا كلام الشيخ في الشفاء بنقل كلام المحقق اللاهيجي، و نقلنا أيضاً كلام المصنف في هذا المقام من كتاب الأسفار، و ليس في كلام الشيخ في طبيعيات الشفاء و لا في ما نقله المحقق عن الشيخ في كتاب الشوارق لفظ «بالفعل» في قوله: «إمكان أنواع جوهرية غير متناهية بالفعل» و إنّما الموجود في عبارات الشيخ و المحقق لفظ «بالقوة» و لذا قال بعض أصحاب الحواشي إنّ قوله: «بالفعل» قيد للإمكان لا لعدم التناهي.

و قال الحكيم السبزواري في التعليقة: «قوله: «غير متناهية بالفعل» متعلق بـ«الإمكان» لا بـ«أنواع جواهر»، لأنّ أفراد ما فيه الحركة بالقوة مادام متحركا». ثم قال: «أو متعلق بـ«عدم التناهي» و فعليته بسبب ماهيات الجواهر النوعية؛ كيف، و إذا كان اختلاف الأعراض موجبا للقسمة الفعلية الخارجية، كان اختلاف الماهيات موجبا بطريق أولى، لكن الماهية انتزاعية» ـ انتهى كلامه.

أقول: فيما ذكره ـ قدس سره ـ نظر: أمّا أولاً فليس المقصود من الأنواع

الجوهرية ما كانت من سنخ الجوهر الصوري المفروض وقوع الحركة فيه؛ لأنّ المفروض بطلان الجوهر الصوري في كل آن و عدم بقائه، بل المقصود الأنواع الأخرى الواقعة بين الجوهر الفاسد و الجوهر الحادث، و أنّ تلك الأنواع هي المادة العارية عن الصورة الفاسدة أولاً و الصورة الحادثة ثانيا، و هي أمر بالقوة و هو المحذور؛ و أمّا ثانيا فلأنّه لم يقل أحد ـ لا الشيخ و لا غيره ـ بأنّ الأنواع الغير المتناهية موجودة بالفعل لاستحالة ذلك عقلا فقوله: «بالفعل» إمّا سهو من قلم الناسخ أو هو قيد للإمكان كما قاله هو و بعض أصحاب الحواشي.

[ص ٩٨، س ٧ / ص ١٢٣، س ١٤]

قوله: «و خصوصا عند من يقول ...»: لأنّه لو كان متصفا به، كان تحصيلا للحاصل. و لمّا كان متحركاً فيه فالاتصاف بعد تمام الحركة؛ فالمتحرك عند هذا القائل خال عمّا فيه الحركة مع أنّه متحرك و المتحرك لابد و أن يكون متشخصا؛ و ما فيه الحركة من لوازم التشخص مع كونه فاقدا له؛ أو المقصود أنّ المتحرك عند هذا القائل لابد من كونه ذا كمية ما و كيفية ما مع كونه غير متصف بفرد من أفراد هما؛ فالجمع بين الأمرين أعني الوجدان و الفقدان هو الاتصاف بالأمر المبهم و عدم الاتصاف بالفرد المعين.

[ص ٩٩، س ١ / ص ١٢٤، س ١٣]

قوله: «أو من جهة الاشتباه بين صفة الوجود»: و زعمهم أنّ الوجود صفة خارجية كالبياض العارض للجسم.

[ص ٩٩، س ٧ / ص ١٢٥، س ١]

قوله: «مع أمر واحد بالعدد»: لفظ «مع» هنا بمعنى الواو أي و إلى أمر واحد بالعدد.

[ص ٩٩، س ١٦ / ص ١٢٥، س ١١]

قوله: «إمّا لأجزاء الغذاء إلى الداخل أو لأجزاء المغتذي إلى الخارج»: الأول للنمو و

الثاني للذبول.

[ص ١٠٠، س ٢ / ص ١٢٥، س ١٨]

قوله: «لكانت الحركة في المقدار ممتنعة»: لأنّ المتحرك لابد فيه من أمر ثابت و أمر فيه الحركة؛ فلو كان الجسم نفس الاتصال الجوهري و كان متحركاً، فما الأمر الثابت؟

[ص ١٠٠، س ١١ / ص ١٢٦، س ٧]

قوله: «له وجود واحد»: و لهذا الوجود درجات و حدود متفاضلة.

[ص ١٠١، س ٨ / ص ١٢٧، س ٦]

قوله: «جسم فقط»: أي الجسم بشرط لا و هو الجسم بما هو جسم، أي مؤلف من الهيولي و الصورة الجسمية فقط. و الجسم بهذا المعنى أي الجسم العاري عن الصورة النوعية غير موجود في الخارج.

[ص ١٠١، س ١٠ / ص ١٢٧، س ٩]

قوله: «و الثاني فرد مركب»: لأنّه الجسم بشرط شيء، و هو فرد من الجسم موجود في الخارج.

[ص ١٠١، س ١٢ / ص ١٢٧، س ١١]

قوله: «فما هو جزء ماهية زيد لايكون محمولا»: لأنّ الجزء هو المأخوذ بشرط لا، و أمّا المأخوذ لا بشرط فهو ليس بجزء، بل هو متحد مع الصورة و هما معا النوع؛ و النوع المأخوذ لا بشرط هو الشخص؛ فالباقي هو هذا الجسم المأخوذ بشرط لا الذي هو جزء ماهية زيد، و ليس محمولاً عليه؛ و أمّا الجسم المأخوذ لا بشرط و الجسم المأخوذ بشرط شيء فهما غير باقيين؛ أمّا الثاني فلأنّه الفرد و الفرد متبدل؛ و أمّا الأول فلأنّه الجنس و الجنس صادق على الكثرات المختلفات المتبدلات، فهو متبدل.

[ص ١٠١، س ١٢ / ص ١٢٧، س ١١]

قوله: «و ما هو محمول لايكون جزءاً...»: لأنّ الجزء ليس محمولا، و إذ ليس

جزءاً فهو متحد مع الكل المتبدل، فليس باقيا. فالحاصل أنّ الجسم بالمعنى الذي هو به جنس، أي الجسم المأخوذ لا بشرط يصدق على الجسم بالمعنى الثاني المأخوذ بشرط شيء، و هو الفرد المركب من الجنس و الفصل؛ فزيد جسم بهذا المعنى، إذ هو مركب من الجسم الجنسي و الفصل المتحدين في الوجود الخارجي؛ و أمّا الجسم الذي لم‌يصدق على زيد، فهو الجسم المأخوذ بشرط لا الذي هو مادة؛ فالجسم الذي هو جزء ماهية زيد أي الجسم المأخوذ بشرط لا لايكون محمولا على زيد، إذ الجسم بهذا المعنى المأخوذ بشرط لا جزء ماهية زيد، كما أنّ جزأه الآخر المأخوذ بشرط لا أيضاً هو الصورة؛ و الجزء بما هو جزء لايكون محمولا على الشيء المركب منه و من الجزء الآخر؛ و ما يكون محمولا على زيد، و هو الجسم المأخوذ لا بشرط أي الجسم بالمعنى الجنسي ليس جزءاً لزيد، إذ الجزء بما هو جزء مأخوذ بشرط لا.

فالجسم الغير الباقي هو الجسم المأخوذ لا بشرط المحمول على زيد، و الجسم المأخوذ بشرط شيء الذي هو زيد.

أمّا الجسم المأخوذ بشرط شيء فهو زيد، و زيد متبدل غير باق. و أمّا الجسم المأخوذ لا بشرط فهو الجنس المحمول على الأنواع المختلفة الصادق عليها، فهو أيضاً غير باق لصدقه على الأنواع المتبدلة. و أمّا الجسم الباقي، فهو الجسم المأخوذ بشرط لا الذي هو جزء ماهية الفرد المركب من المادة و الصورة.

[ص ١٠١، س ١٣ / ص ١٢٧، س ١٢]

قوله: «و علم بهذا أنّ ترديده غير حاصر»: إذ قوله: «و إن كان المراد بقاء بدنه فليس بدنه باقيا» فيه أنّ البدن و هو الجسم فيه اعتبارات ثلاث و هو باق بأحد الاعتبارات و إن كان غير باق بالآخرين. و قوله: «بل النامي الباقي هو زيد» إن كان لفظ «بل» للترقي، كما قال الحكيم السبزواري، فهو وجه آخر

لبطلان الترديد و عدم حصره بأنّه ليس الباقي البدن و لا النفس، بل الباقي هو الشخص و المتبدل خصوصيات مقاديره.

[ص ١٠١، س ١٥ / ص ١٢٧، س ١٥]

قوله: «لا يلزم أن يؤدي إلى تخالف نوعي»: فمن الجائز وقوع الاشتداد في نوع جوهري مع بقاء نوعيته و كذا الاستحالة إلّا إذا أدّى الاشتداد إلى حد قد خرج الشيء عن نوعه، كاشتداد النفس في جوهرها إلى أن بلغت مرتبة العقل، و الاستحالة إلى حد الانتقال إلى الضد.

[ص ١٠٢، س ٤ / ص ١٢٨، س ٦]

قوله: «فلابد لها من قوة عقلية»: أي لابد للحركات الدورية.

[ص ١٠٢، س ٥ / ص ١٢٨، س ٧]

قوله: «و لأنّ حركاتها ...»: دليل آخر لوجود القوة العقلية للحركات الدورية من جهة الغاية، كما كان الدليل الأول من جهة الفاعل.

[ص ١٠٢، س ٩ / ص ١٢٨، س ١٢]

قوله: «و إمساكها و جذبها»: الضمير لـ«الأجسام» و المعنى إمساكها الغذاء و جذبها إيّاه؛ أو لـ«الغذاء» من باب إضافة المصدر إلى المفعول. و التأنيث باعتبار كونه مما لايعقل.

[ص ١٠٢، س ١٥ / ص ١٢٨، س ١٧]

قوله: «و بحسب النوع أمر عقلي»: هو رب النوع.

[ص ١٠٣، س ١١ / ص ١٢٩، س ١٥]

قوله: «من تلقاء ذاته»: فالمتحرك هو الجسم، و المحرك هو إمّا الطبيعة أو النفس و هما مغايران للجسم؛ فهذا المتحرك داخل في الحكم الكلي بأنّ لكل متحرك محركا غيره.

[ص ١٠٣، س ١٢ / ص ١٢٩، س ١٦]

قوله: «يتحرك ضربا من الحركة و يحركه ضربا آخر»: أقول: إن كان المراد بهذا

الضرب من الحركة الحركة الجوهرية أو حركة المحرك بالعرض أي بتبع المتحرك، فالمحرك بالاختيار و المحرك بالطبع كل منهما يتحرك بهاتين الحركتين؛ فالظاهر أنّ المقصود من تحرك الفاعل في المتحرك بالاختيار ضربا من الحركة نوع آخر غير هاتين الحركتين، و هو تحرُّكُه أي تأثّره مما فوقه من العقل، أو تحرّكه في الإرادة بحدوث حالة فيه موجبة لإرادة الحركة.

[ص ١٠٤، س ٣ / ص ١٣٠، س ٨]

قوله: «أمّا أولاً فلتناهي الأجسام»: فلو كان لكل متحرك محرك متحرك، و لم ينته المحركات إلى محرك غير متحرك، لزم كون الأجسام غير متناهية، إذ المحرك المتحرك لابد من كونه في جسم.

و للحكيم السبزواري هنا تعليقة مفيدة.

[ص ١٠٤، س ٥ / ص ١٣٠، س ١٠]

قوله: «فالمحرك الذي لا يتحرك، تحريكه على ضربين»: إمّا بكونه مفيداً لوجود المبدأ القريب للحركة و هو الواجب المفيد للقوة المحركة في الجسم ـ جل شأنه ـ و إمّا بكونه غاية و معشوقا للحركات و المتحركات؛ فهو من جهة كونه غاية و معشوقا علة العلة الفاعلية، إذ الغاية علة لعلّية العلة الفاعلية؛ و من جهة إفادة القوة الفاعلة العلة القريبة.

[ص ١٠٤، س ٨ / ص ١٣٠، س ١٢]

قوله: «على هذين الوجهين»: فبعضها على سبيل التشويق فقط و بعضها على كلا الوجهين كالواجب تعالى. و المقصود أنّ كل علة غائيّة تكون علّيته على هذين الوجهين أي ليست عليته خارجة عنهما، و إن كان بعضها فاقدة لوجه كالعلة الغائية في تحريك زيد نفسه، فإنّ غايته ليست مفيدة للقوة الفاعلة للحركة.

[ص ١٠٤، س ١١ / ص ١٣٠، س ١٧]

قوله: «فلوجوب تخصيص جزئيات الحركة»: و التخصيص من ناحية القوة الجرمية.

[ص ١٠٤، س ١٢ / ص ١٣١، س ١]

قوله: «فلأنّ شدة القوة»: أي القوة العقلية. فلولا القوة الجرمية المتصدية للتحريك على وجه التعديل و ما هو الأنسب بحال النظام، وقعت الحركة دفعتاً في آن واحد.

[ص ١٠٤، س ١٦ / ص ١٣١، س ٥]

قوله: «فالكلام فيها كالكلام فيه»: أي فالكلام في قوة المفارق كالكلام في المفارق في أنّ نسبة هذه القوة الموجودة في المفارق إلى جميع الجزئيات متساوية كنسبة المفارق إليها؛ أو في أنّ شدة القوة توجب وقوع الحركة في آن واحد.

[ص ١٠٥، س ٧ / ص ١٣١، س ١٢]

قوله: «و التخلخل و التكاثف لايخلوانِ من استحالة»: شروع في بيان افتقار الحركة الكيفية إلى الحركة الكمية المفتقرة إلى الحركة المكانية بأنّ التخلخل و التكاثف لايخلوان عن الاستحالة، و الاستحالة لكونها غير دائمة مفتقرة إلى علة حادثة محيلة بالقرب أو البعد في الشيء المستحيل، و القرب و البعد من الشيء لايحصلان إلّا بالحركة المكانية؛ فالحركة الكيفية مفتقرة إلى الحركة الكمية المفتقرة إلى الحركة المكانية، فالحركة المكانية أقدم من الكمية و الكيفية. و هي مستقيمة و المستقيمة لاتتصل بل تنقطع، و السمتديرة متصلة فهي غنية عن غيرها، و الغني أقدم من المحتاج. ثم المستقيمة حادثة آخذة من جهة طالبة لجهة أخرى، و الجهة محتاجة إلى محدِّد، و المحدّد جسم هو موضوع الحركة الوضعية المستديرة؛ فالوضعية المستديرة أقدم من سائر الحركات.

[ص ١٠٥، س ١٧ / ص ١٣٢، س ٨]

قوله: «و إنّما هدانا إلى وجوده»: أي إلى وجود الزمان.

[ص ١٠٦، س ٦ / ص ١٣٢، س ١٤]

قوله: «و مثل هذا ففيه تجدد بعديات بعد قبليات باطلة»: أي و مثل هذه القبلية الغير المجامعة مع البعدية.

[ص ١٠٦، س ٧ / ص ١٣٢، س ١٤]

قوله: «فلابد من هوية شيء»: إذ نفس الحادث القبل ليس نفس القبلية، و نفس الحادث البعد ليس نفس البعدية، بل هما متصفان[١] بالقبلية و البعدية؛ فقبلية القبل كبعدية البعد صفة عارضة لهما لا ذاتية؛ فلابد من وجود هوية شيء متجدد متقدم بالذات و متأخر بالذات، أي ذاتهما نفس القبلية و نفس البعدية على نمط الاتصال التام بين القبلية و البعدية.

[ص ١٠٦، س ٧ / ص ١٣٢، س ١٥]

قوله: «متجدد متقدم بالذات»: في بعض النسخ متجدد متصرم بالذات.

[ص ١٠٦، س ٨ / ص ١٣٢، س ١٥]

قوله: «لمحاذاته الحركات الواقعة في المقادير»: تعليل للاتصال بأنّ الزمان لمحاذاته الحركات الواقعة في المقادير الممتنعة الانقسام إلى ما لاينقسم أصلا، أي الحركات الواقعة في المسافة المتصلة الغير المنقسمة إلى أجزاء غير منقسمة أمر متصل؛ و ذلك لأنّ المسافة متصلة لا منقسمة إلى أجزاء غير منقسمة أصلا، و الحركة الواقعة في المسافة المتصلة متصلة و الزمان محاذ لتلك الحركة فهو أمر متصل.

[ص ١٠٦، س ٩ / ص ١٣٢، س ١٧]

قوله: «يتقدر به»: أي تتقدر الحركة بالزمان من جهة اتصالها و تتعدّد أيضاً بالزمان من جهة انقسامها إلى متقدم و متأخر أي القبلية و البعدية.

---

١. نسخه اصل: متضمعان. كه احتمالاً غلط تايپى است.

[ص ١٠٦، س ١٠ / ص ١٣٣، س ١]

قوله: «و لا يمكن أن يتقدم شيء على الزمان و الحركة إلّا باريُ الكل»: في بعض النسخ هكذا: «و لايمكن أن يتقدم شيء على الزمان هذا التقدم» أي التقدم الزماني و هو القبلية و البعدية المتصرمتان. و التقييد بقوله: «هذا التقدم» للاحتراز عن التقدم الذاتي، فإنّ للعقل و لما من صقع الباريُ تقدماً ذاتياً على الزمان، كتقدم العلة على معلولها. و في بعض النسخ بعد قوله: «ممتنعاً» «و أيضا لكان قبل زمان زمان» أي و إن كان شيء مما سوى الباريُ متقدما على الزمان هذا التقدم لكان للزمان زمان قبله و هكذا إلى غير النهاية؛ فالزمان و الحركة متصلان بالحق فيما لايتناهى اتصالَ المعلول بالعلة التامة غير متأخرَين عن ذاته لحظة. و للحق و ما من صقعه تقدم آخر هو التقدم بالعلية أو التقدم الذاتي أو الرتبي أو الشرفي.

[ص ١٠٦، س ١٢ / ص ١٣٣، س ٤]

قوله: «لكان عند وجوده عدمها»: و في نسخة: «عدمهما» أي لكان عند وجود هذا الشيء المتقدم على الحركة عدمها أو على الزمان و الحركة عدمهما.

[ص ١٠٦، س ١٣ / ص ١٣٣، س ٥]

قوله: «جائز الوجود»: أي ممكن الوجود.

[ص ١٠٦، س ١٦ / ص ١٣٣، س ٧]

قوله: «و ممكن الحركة»: أي و ما من شأنه الحركة.

[ص ١٠٧، س ١ / ص ١٣٣، س ٩]

قوله: «أو لعدم شيء من أحوالها أو شرائطها»: أي من أحوال العلة و شرائطها.

[ص ١٠٧، س ١ / ص ١٣٣، س ٩]

قوله: «بها يصير متحركا»: و الموجود في بعض النسخ القديمة: «بها يصير محركا» و هي أصحّ.

[ص ١٠٧، س ٢ / ص ١٣٣، س ١٠]

قوله: «و الكلام في حدوث العلة كالكلام في حدوث الحركة»: فإنّها أيضاً مسبوقة الوجود بالإمكان و لهذا الإمكان موضوع ليس إلّا جسما أو جسمانيا؛ و كل ما من شأنه أن يحدث فإن لم‌يحدث، فإمّا لعدم علته أو لعدم شيء من أحوال العلة أو شرائطها؛ فإذا و جد الشيء فلحدوث علة، و هذه العلة الحادثة أيضاً مسبوقة الوجود بالإمكان و هكذا إلى ما لا نهاية له.

[ص ١٠٧، س ٦ / ص ١٣٣، س ١٥]

قوله: «فيكون حركة بعد حركة»: أي فإذا استحال تعاقب الآنات فهناك أمر متصل هو الحركة؛ فيكون حركة بعد حركة و زمان بعد زمان، و هو المطلوب.

[ص ١٠٧، س ٩ / ص ١٣٣، س ١٨]

قوله: «فهاهنا أمر واحد ذو شئون»: قال الحكيم السبزواري ما حاصله أنّ هاهنا أمورا أربعة: الحركة التوسطية و الحركة القطعية و الزمان و الآن السيال؛ و أنّ كل واحد من تلك الأمور أمر واحد ذو شئون غير متناهية بالقوة.

أقول: و لعل المراد أنّ الموجود في الواقع ليس إلّا أمرا واحدا هو الحركة القطعية باعتبار اتصالها و انقسامها إلى حدود فرضية، و الحركة التوسطية الراسمة للقطعية باعتبار استمرارها، و الزمان باعتبار تعددها و تقدّرها، و الآن السيال الراسم للزمان باعتبار استمراره، و هذا الأمر الواحد ذو شئون غير متناهية بالقوة.

[ص ١٠٧، س ١٣ / ص ١٣٤، س ٤]

قوله: «و هذا الجسم»: أي الجسم الموصوف بالحركة.

[ص ١٠٧، س ١٥ / ص ١٣٤، س ٦]

قوله: «بل يتشخص بهما»: قال الحكيم: «هو معطوف على مقدمة مطوية أي و الحال أنّه زماني، بل يتشخص بهما».

[ص ١٠٧، س ١٨ / ص ١٣٤، س ٩]

قوله: «و قد علمت من مذهبنا أنّ كل جسم و كل طبيعة جسمانية ...»: هذا في الحقيقة برهان آخر على عدم فاعلية الجسم الأقصى للزمان و الحركة، بأنّ الجسم جوهر سيال بذاته، و السيلان و الحركة في زمان؛ فالجسم محتاج إلى الزمان، فكيف يكون فاعلا له؟

[ص ١٠٨، س ١ / ص ١٣٤، س ١٢]

قوله: «ففاعل الزمان ...»: هذه نتيجة لما سبق من بيان ماهية الزمان و عدم فاعلية الجسم للزمان، و لذا صدّره بـ«الفاء».

[ص ١٠٨، س ٦ / ص ١٣٤، س ١٧]

قوله: «فهذه الأمور»: أي الزمان و المكان و الجهة. و تلك مجعولات بجعل الجسم من دون تخلل الجعل بينه و بينها.

[ص ١٠٨، س ٩ / ص ١٣٥، س ٣]

قوله: «قد علّمناك وهديناك»: قال الحكيم السبزواري: «هذا تنبيه على دفع توهم القدم من قوله السابق: «لايتقدم شيء على الزمان و الحركة إلّا البارئ و ضرب من ملائكته» بإثبات الحدوث فيما مضى و مسبوقية الوجودات التعلقية بوجود مقوّمها العيني، و كون ماهياتها القابلة لا قديمة و لا حادثة لكونها دون القدم، كما أنّها دون الجعل؛ و تنبيه على أنّ التجدد ذاتي للمراد، و الإرادة قديمة.

[ص ١٠٨، س ١٩ / ص ١٣٥، س ١٣]

قوله: «من يثبت على الله إرادات متجددة»: هو خبر «إنّ». قال الحكيم السبزواري: «أي في مقابل المحقّقين القائلين في ربط الحادث بالقديم بأنّ علة كل حادث مجموع أصل قديم هو العقل الفعال، و شرط حادث هو قطعة من الحركة الوضعية الفلكية.

[ص ١٠٩، س ٣ / ص ١٣٥، س ١٧]

قوله: «إنّ ما هذا شأنه»: أي إنّ ما شأنه التجدد و الحدوث، فالباريُ عنده إمّا حركة أو جسم ذو حركة، و محتاج أيضاً إلى محرك حافظ مديم.

[ص ١١٠، س ٩ / ص ١٣٧، س ٩]

قوله: «و التفسير لفظي»: قال الحكيم السبزواري: «بيان الدور أنّ الماهية في كلا التعريفين معرّفة بـ«ما هو»، و «الماهية» ليست إلّا «هو» مع ياء النسبة و تاء النقل» ـ انتهى. و قوله: «و التفسير لفظي» جواب عن لزوم الدور بأنّ التعريف لفظي كتعريف «الإنسان» «بالبشر» و بالعكس.

[ص ١١٠، س ١١ / ص ١٣٨، س ١]

قوله: «و ليست إذا لم تخل من وحدة ...»: إذ خلوّها عن تلك الأمور في مرتبة ذاتها و اتصافها بها في أحد الموطنين، و ارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز كما قال: «و سلب الاتصاف من حيثية لاينافي الاتصاف من حيثية أخرى».

[ص ١١٠، س ١٤ / ص ١٣٨، س ٤]

قوله: «و ليس نقيض اقتضاء شيء شيئا إلّا لا اقتضاءه[1] له»: فقولنا: إنّ الماهية تقتضي شيئا من الوجود باطل، و الحق نقيضه، و نقيض اقتضائها للوجود عدم اقتضائها له، لا اقتضاؤها[2] لمقابله و هو العدم. و قوله: «فيلزم» تعليل للمنفي.

[ص ١١٠، س ١٨ / ص ١٣٨، س ٨]

قوله: «لأنّه أوسع من تلك المرتبة»: أي لأنّ الواقع أوسع من مرتبة الذات، لأنّ الواقع هو نفس الأمر و هي أعم من الخارج و الذهن و مرتبة الذات من حيث هي.

[ص ١١٠، س ١٨ / ص ١٣٨، س ٩]

قوله: «على أنّ نقيض وجود الشيء في المرتبة رفع وجوده فيها»: فنقيض قولنا:

---

١. نسخه اصل: اقتضائه.

٢. نسخه اصل: اقتضائها.

«الكتابة» في المرتبة رفع «الكتابة» في المرتبة، على أن يكون الظرف في النقيض قيداً للمرفوع كما كان كذلك في الأصل. و من المعلوم أنّ الأصل و هو كون الكتابة في المرتبة أي كونها عين الذات أو جزءها كاذب، فالنقيض و هو عدم كونها في المرتبة أي عدم كونها عين الذات أو جزءها[١] صادق؛ و ذلك لاستحالة اجتماع النقيضين في الصدق كاستحالة اجتماعهما في الكذب.

قال بعض الأساتيد المعاصر في تعاليقه على شرح المنظومة للحكيم السبزواري عند قوله «على أنّ نقيض الكتابة ...» كان الكلام المتقدم أعني قوله «مرتبة نقائض منتفية» مبنيا على تسليم كون خلوّ الماهية عن النقيضين ارتفاعا لهما، لكنّه جائز بالبيان المتقدم. و هذا القول إنكار لكونه من قبيل ارتفاع النقيضين، و توضيحه أنّا إذا رفعنا «الكتابة» عن «الإنسان» بقولنا: «الإنسان ليس بكاتب» أو «ليس بلا كاتب» فتارة نجعل المسلوب الكتابة المطلقة و أخرى الكتابة المقيدة بكونها عين ذات الإنسان أو جزءه[٢]: ففي الأول يلزم من صدق كل قضية كذب نقيضها، حيث إنّ الإنسان إمّا كاتب أو ليس بكاتب مطلقا؛ و في الثاني يكون القيد أعني قيد كون الكتابة عين ذات الإنسان أو جزءه في طرف الإثبات قيدا للكتابة قطعا. فمعنى قولنا: «الإنسان كاتب» بالكتابة المقيدة أنّ الكتابة التي هي الإنسان أو جزؤه ثابتة له؛ و أمّا في طرف النفي فقد يجعل القيد قيدا للنفي و قد يجعل قيدا للمنفي: فإن جعل قيدا للنفي يصير معنى قولنا: «الإنسان ليس بكاتب» هو السلب المقيد بكونه في المرتبة عن الإنسان؛ و إن جعل قيدا للمنفي يصير المعنى سلب الكتابة المقيدة بكونها في المرتبة عنه؛ لكن الذي نقيض إثبات الكتابة المقيدة هو سلب الكتابة المقيدة، و ذلك لأنّ المحمول في طرف الإثبات هو الكتابة المقيدة؛ فلابد من أن يكون في القضية السالبة أيضاً كذلك حتى يتحقق

---

١. نسخه اصل: جزئها.
٢. نسخه اصل: جزئه.

التناقص لاعتبار وحدة المحمول فيه؛ فنقيض قضية «الإنسان كاتب» بالكتابة المقيدة بالمرتبة، هو «الإنسان ليس بكاتب» بالكتابة المقيدة؛ و من المعلوم كذب القضية الموجبة و صدق السالبة، فلم‌يجتمع القضيتان في الصدق و الكذب؛ و ما كانت كاذبة في طرف السلب هو قضية «الإنسان ليس بكاتب» بالسلب المقيد على أن يكون القيد قيدا للسلب و هي ليست نقيضا لقضية «الإنسان كاتب» بالكتابة المقيدة. و الحاصل أنّ ما هما كاذبتان ليسا نقيضين و ما هما نقيضان ليسا بكاذبين بل يكون إحديهما صادقة و الأُخرى كاذبة» ـ انتهى كلامه.

أقول: إذ من المعلوم أنّ الإنسان كما أنّه ليس بكاتب بالكتابة التي هي عين مرتبة ذاته كذلك أنّه ليس بلا كاتب على أن يكون النفي أعني قولنا: «لا كاتب» هو أيضاً عين مرتبة ذاته.

قال الحكيم السبزواري في التعليقة ناظرا إلى قول المصنف: «و لهذا أي و لأنّ المرفوع هو الكون في المرتبة لا مطلقا؛ فالكتابة مثلا إذا رفعت عن المرتبة يقال: تخلو الماهية عن الكتابة التي في المرتبة و كذا تخلو عن رفع الكتابة الذي في المرتبة، و إلّا لكانت[1] المرتبة في الأوّل عين المرفوع و في الثاني عين الرفع».

أقول: أي و إن لم‌تخل الماهية عن الكتابة التي في المرتبة كانت المرتبة عين المرفوع أي عين الكتابة؛ و كذا إن لم‌تخل الماهية عن رفع الكتابة الذي في المرتبة كانت المرتبة عين الرفع أي عين رفع الكتابة و النفي، و هما باطلان إذ ليست الماهية في مرتبة ذاتها إلّا هي.

[ص ١١١، س ٥ / ص ١٣٨، س ١٣]

قوله: «أنّ ذلك العارض ليس من مقتضيات الماهية»: بل يراد أنّه ليس عينا للماهية.

---

١. نسخه اصل: لكان.

[ص ١١١، س ٧ / ص ١٣٨، س ١٥]

قوله: «أن لايكون الجواب بالإيجاب العدولي»: جواب السؤال بأنّه «هل الإنسان من حيث هو إنسان موجود» مثلاً، قد يكون بتقديم السلب على الحيثية فيقال: «الإنسان ليس من حيث هو إنسان بموجود»، و قد يكون بتأخيره عنها و يقال: «الإنسان من حيث هو إنسان ليس بموجود» و لعله توهّم بعضهم أنّ الجواب الثاني هو الموجبة المعدولة، و أنّ الغرض من تقديم السلب على الحيثية هو أن لايكون الجواب بالإيجاب العدولي؛ فقال الشيخ: ليس الأمر كذلك لأنّ مناط الفرق بين العدول و السلب تقديم الرابطة عليه أي على السلب و تأخيرها عنه.

[ص ١١١، س ٩ / ص ١٣٨، س ١٨]

قوله: «كقولنا الإنسان إمّا واحد أوكثير»: مثال للسؤال بموجبتين هما في قوة النقيضين، لأنّ الكثير نقيض الواحد لكنه ليس نقيضا حقيقيا بل هو في قوة النقيض الحقيقي و هو لا واحد. و قوله: «أو إمّا واحد أو لا واحد» مثال للسؤال بالموجبة و المعدولة.

[ص ١١١، س ١١ / ص ١٣٩، س ١]

قوله: «بخلاف ما إذا سئلنا بطرفي النقيضين»: إذ لايجوز خلوّ الشيء عنهما في الواقع فلابد من اختيار أحدهما.

قال المصنف في تعليقته على إلهيات الشفاء توضيحا لقول الشيخ: «و بهذا يفترق بين حكم الموجب و السالب ...» يعني بوقوع الجواب و بعدم لزوم الجواب بأحدهما يحصل الفرق بين ما إذا كان السؤال واقعا عن طرفين، أحدهما موجب و الآخر سالب، و بين ما إذا كان عن طرفين هما موجبتان في قوة الموجبة و السالبة؛ فإنك إذا سئلت هل الإنسان من حيث هو إنسان موجود أو ليس بموجود و سئلت أيضاً هل الإنسان من حيث هو إنسان موجود أو لا موجود، و لا شك أنّ الأولين موجب و سالب و أنّ الأخيرين

موجبان و أنّهما في قوة الأولين في أنّ صدق كل من طرفيهما يوجب كذب الآخر في الواقع و بالعكس، و في المساوقة بينهما و بين الموجب و السالب في اقتضاء وجود الإنسان لأنّ الإنسان من الأمور الموجودة؛ فإنّما يتحقق الفرق بين ذين و ذين بأنك تجيب عن السؤال الأول بطريق السلب بشرط تقديمه على الحيثية؛ و لا يلزمك الجواب عن السؤال الثاني بأحد الطرفين لجواز خلوّ المرتبة عنهما جميعا؛ و ذلك لأنّ السؤال الثاني يقتضي أنّ الموجب منهما الذي هو مساوق للسالب إذا لميكن مقابله - و هو الموجب الآخر - متحققا صادقا كان هذا الموجب صادقا؛ و لكن معنى صدقه ها هنا مع هذه الحيثية يقتضي أنّ معنى الإنسانية بعينه معنى اللاموجود و هو فاسد؛ فلو أجيب كان جوابا فاسدا؛ و كذا الجواب بالموجب الآخر و هو أفسد و أكذب؛ و ذلك لأنّه ليس إذا كان الإنسان موجودا في الواقع أو واحدا أو أبيض كان معناه بعينه معنى الوجود و الوحدة و ماهيته بعينها ماهية شيء مما اتصف به؛ فظهر الفرق بين السؤال المردد بين الموجب و السالب، و بين السؤال المردد بين الموجبتين إذا قيّد الموضوع بحيثية ذاته في استحقاق الجواب و عدمه لكن بالشرط المذكور.

و فائدة تقديم السلب في الجواب ليكون و ما أضيف هو إليه من الحيثية في مرتبة الماهية و لايكون السلب في تلك المرتبة لئلايكون عينها و محمولا، فإنّ نقيض وجود الصفة في تلك المرتبة - أيّ صفة كانت - سلب تلك الصفة المقيدة بأنّها في تلك المرتبة؛ و لايلزم من ذلك الجواب أن يكون السلب في تلك المرتبة، فإنّ تلك المرتبة كما أنّها خالية عن الصفات الزائدة خالية عن سلبها أيضا.

[ص ١١١، س ١١ / ص ١٣٩، س ١]

قوله: «لأنّ معنى السؤال بالموجبتين»: تعليل لقوله: «لم يلزمنا أن نجيب البتة»، و توضيحه هو ما قرّره في التعليقة بقوله: «و لا يلزمك الجواب عن السؤال

الثاني» إلى قوله: «فظهر الفرق ...».

[ص ١١١، س ١٣ / ص ١٣٩، س ٤]

قوله: «و ليس أنّ الإنسانية الكلية إنسانية واحدة بالعدد»: تحقيق في الكلي الطبيعي بالرد على قول الرجل الهمداني القائل بأنّ الكلي الطبيعي فرد موجود في الخارج على الوصف الذي ذكره و نقل عنه الشيخ في كتاب الشفاء. و قوله: «بالمعنى الذي...» معطوف على قوله: «و ليس ...» و المعنى: بل الإنسانية الكلية أي الكلي الطبيعي و هو الماهية المأخوذة لا بشرط المسماة بـ«اللابشرط المقسمي» هي نفس حقيقة الإنسانية المعروضة للكلية في الذهن الموجودة في الخارج لا بوصف الكلية بل بوصف التعين و التشخص العارضين له لنفس ذاته؛ كما في الإنسان العقلي المسمى بـ«رب النوع» أو لاقترانه بالمادة و لواحقها كما في الأشخاص المادية.

[ص ١١١، س ١٧ / ص ١٣٩، س ٨]

قوله: «و ليس كل واحد إنسانا ...»: ردّ على الرجل الهمداني أيضاً بأنّ كل فرد من أفراد الإنسان إنّما هو إنسان بوجود حصة من الإنسانية المطلقة فيه لا بانتسابه إلى إنسانية منحاذة عن الأفراد على ما هو لازم قول هذا الرجل.

[ص ١١٢، س ٥ / ص ١٣٩، س ١٤]

قوله: «هوية متشخصة فيها الشركة»: أمّا التشخص فباعتبار الوجود الخارجي، و أمّا الشركة فباعتبار فرض الكلية فيه.

[ص ١١٢، س ٨ / ص ١٤٠، س ١]

قوله: «بل من حيث معناها»: أي بل من حيث ماهيتها.

[ص ١١٢، س ١٠ / ص ١٤٠، س ٢]

قوله: «من حيث كونها ذاتا مثالية إدراكيّة»: أي كليتها هي مطابقتها لكثيرين لا من حيث هويتها القائمة بالذهن، فإنّها من هذه الحيثية أمر خاص شخصي قائم بالنفس الشخصية؛ بل من حيث كونها ذاتا مثالية، أي باعتبار أنّها ذات

مثالية إدراكية في عالم العلم و نشأة الإدراك، و الوجود الإدراكي الحاصل في الذهن وجود غير أصيل بل وجود ظلي تبعي و وجود مثالي حكائي؛ و المثال بما هو مثال للشيء له نسبة إلى ذلك الشيء نسبة الظاهر إلى المظهر، و الحاكي إلى المحكي، و ارتباط و تعلق به تعلق الظل بذي الظل؛ و ليس له وجود أصيل بل وجود ظلي غير أصيل؛ و كما أنّ الظل حاك عن ذي الظل كذلك الذات المثالية حاكية عن حقائقها العينية؛ و كما أنّه مطابق له كذلك هي مطابقة للأفراد العينية؛ فهي من حيث كونها ظلا و مثالا للوجود العيني و نقشا مرتسما منه في الذهن لها وجود، لكنّه وجود غير أصيل، فإنّ الوجود الذهني عند صاحب المطارحات أيضاً وجود ظلي كما كان كذلك عند المصنف؛ فهي من هذه الجهة مقتضية بالطبع للارتباط بالأفراد و الانطباق عليها، كالأظلال المنعكسة عن الأشخاص المرتبطة بها بالطبع. و هذا الارتباط بالأفراد هو معنى انطباقها على تلك الأفراد و مطابقتها لها. و توصيفها بالمثالي لأجل كونها مثالا و شبحا علميا للأفراد العينية.

[ص ١١٢، س ١٧ / ص ١٤٠، س ٩]

قوله: «فهي بحسب ذلك الوجود متساوية النسبة»: فالمطابقة عند المصنف ـ قدس سره ـ بحسب وجوده الذهني إلّا أنّ هذا الوجود لتجرده وجود وسيع كسائر الوجودات المجردة محيط بالوجودات العينية المكتنفة بالعوارض المشخصة.

[ص ١١٣، س ١ / ص ١٤٠، س ١٢]

قوله: «بل يؤكّدها»: لأنّ الوجود لمكان تجرّده و سعته في عين التشخص و التعين الناشئ من قبل القيام بالنفس الشخصية وجود محيط نظير الوجودات العقلية العينية؛ فالتشخص لكونه تشخصا عقليا لا ماديا يؤكّد كليتها.

[ص ١١٣، س ٤ / ص ١٤٠، س ١٥]

قوله: «و فيه سرّ آخر سيأتيك»: إشارة إلى ما هو معتقده ـ قدس سره ـ في باب العلم بالكليات من أنّه بمشاهدة أرباب الأنواع عن بُعد و مسافرة النفس إلى ديارها؛ فالمراد بالمثال المثال الأفلاطوني، و بالإدراكي وجوده الرابطي بالنفس حين اتصالها بتلك المثل العقلية، و بعدم التأصل عدمه في هذا الوجود الرابطي النفسي؛ فالمعنى أي من حيث حكايتها عن الذات العقلية المدبرة للنوع.

[ص ١١٣، س ٩ / ص ١٤١، س ٥]

قوله: «المتفق عليه»: الظاهر أنّه صفة للشيء، أي الاختلاف بالتمامية و النقص في نفس طبيعة الشيء المتفق عليه أي الطبيعة الواحدة. و ليس هذا الاختلاف اختلافا في نفس الطبيعة، بل الطبيعة واحدة محفوظة في كلتا المرتبتين التامة و الناقصة. و دليل المتأخرين على اختلافهما في نفس الطبيعة موهون.

[ص ١١٣، س ١٤ / ص ١٤١، س ١٠]

قوله: «بالقياس إلى المتشاركات في أمر عام»: كامتياز الإنسان عن ساير الأنواع المتشاركات له في الحيوانية و امتياز زيد عن سائر الأفراد المشاركات له في الإنسانية.

[ص ١١٣، س ١٥ / ص ١٤١، س ١٢]

قوله: «مع أنّ له تشخصا في نفسه»: فهناك بان الافتراق بين التشخص و الامتياز.

[ص ١١٣، س ٢٠ / ص ١٤١، س ١٦]

قوله: «بنحو الإحساس أو المشاهدة»: الإحساس خاص بالماديات، و المشاهدة شاملة لها و للمفارقات الأعمّ مما في الذهن من الصور العلمية العقلية، أو في الخارج من الذوات العقلية.

[ص ١١٤، س ٤ / ص ١٤٢، س ٢]

قوله: «و قد علمت أيضاً من طريقتنا»: فالوجود المعلول لمّا كان عين الفقر و الربط إلى الفاعل الجاعل إيّاه كان تشخّصه أيضاً بتشخصه. و للحكيم السبزواري هنا تعليقة وافية.

[ص ١١٤، س ٦ / ص ١٤٢، س ٤]

قوله: «وكذا ما اختاره بعضهم»: أي هو أيضاً يرجع إلى ما اخترناه.

[ص ١١٤، س ١١ / ص ١٤٢، س ١٠]

قوله: «بجزء تحليلي»: أي بالوجود لا بانضمام الضمائم في الخارج، و إلّا لكان المنضم إليه موجودا قبل الانضمام، كما قرّره الحكيم السبزواري أيضاً في التعليقة. و إنّما جعل الوجود جزءاً تحليليا لكونه عنده أمرا اعتباريا؛ و لأنّ التركيب في الماهية و الوجود في كل شيء ذهني لا عيني؛ فهذا القائل و صاحب المطارحات متفقان على أنّ التشخص بالوجود إلّا أنّ صاحب المطارحات قال بأنّ المانع من الشركة هو كون الشيء ذاتا عينية و هذا القائل ليس معتقدا بكون الوجود أمرا عينيا، فلذا لايمكن إرجاع مذهبه إلى مذهب صاحب المطارحات.

[ص ١١٤، س ١٢ / ص ١٤٢، س ١١]

قوله: «واقع في طريق التحقيق»: أي في كون الوجود سببا للتشخص.

[ص ١١٤، س ١٧ / ص ١٤٢، س ١٧]

قوله: «بحث عرشي»: الظاهر أنّ هذا البحث العرشي ناظر إلى إبطال قول بعض أهل التدقيق. و من الممكن جعله إبطالا لقوله و لقول صاحب المطارحات أيضا.

[ص ١١٥، س ٦ / ص ١٤٣، س ٧]

قوله: «فإنّ الهيولى حالها في منع الشركة بحسب التصور حال غيرها»: دليل على وجوب حمل التشخص في المذهب المذكور على التميّز و عدم كون الهيولي

موجبا للتشخص بأنّ حال الهيولى في منع الشركة بحسب التصور كحال غيرها في أنّها من حيث مفهومها الذهني أمر عام كسائر المفاهيم.

[ص ١١٥، س ٧ / ص ١٤٣، س ٧]

قوله: «بل النوع المتكثر الأفراد»: عطف على النفي المعلوم من سياق الكلام، أي ليس الهيولى سببا للتشخص بالدليل المذكور بل الهيولى و خاصية وجودها إنّما هو لافتقار النوع في تكثر أفراده إلى وجود مادة متخصصة، لا لكونها سببا للتشخص.

[ص ١١٥، س ١١ / ص ١٤٣، س ١٤]

قوله: «من الوضع و الحيز مع وحدة الزمان»: أي المشخّص هو الوضع و الحيّز فيما إذا كان الزمان واحدا، و هما و الزمان فيما إذا كان الزمان متعددا.

[ص ١١٥، س ١٥ / ص ١٤٣، س ١٧]

قوله: «كيف يصح منه هذا الحكم»: أي الحكم بأنّ المشخّص هو وضع ما؛ فإنّ الوضع في قوله: «وضع ما» مفهوم عام، أو الفرد المنتشر؛ و على أيّ حال ليس المراد منه الوضع الخاص.

[ص ١١٦، س ١ / ص ١٤٤، س ٣]

قوله: «يحتاج إلى كون الطبيعة متعيّنة بتعين آخر»: لأنّ الانضمام في الخارج فلابد من كون الأمر المنضم إليه متعينا قبل الانضمام.

[ص ١١٦، س ٢ / ص ١٤٤، س ٥]

قوله: «بتحقيق مسألة الوجود»: قال الحكيم السبزواري: «و هو أنّ التعين من عوارض الماهية للطبيعة النوعية لا من عوارض الوجود لها، و الانضمام في العقل، فيكفيه الإثنينية في ظرف الاتصاف، كما بيّنا في معنى الجزء التحليلي».

أقول: قوله: «لا من عوارض الوجود» حق متين فإنّ الوجود متعين بنفسه؛ فالتعين عارض للماهية و العروض في الذهن لا في الخارج؛ نظير عروض

الوجود للماهية في الذهن و تقدمه عليها في العين.

[ص ۱۱٦، س ٥ / ص ١٤٤، س ٨]

قوله: «اعلم أنّ وجود الجسم»: مقصوده من هذه الحكمة العرشية أنّ وجود الجسم هو نفس اتصاله المقداري الوضعي المستلزم للحيّز و للزمان أيضاً؛ و أنّ هذا النحو من الوجود هو الوجود المستلزم للوضع و الزمان و الحركة بذاته؛ و أنّ تلك الأمور من لوازم هذا الوجود الغير المتأخرة عنه؛ فالوضع و الزمان اللازمان للتشخص منطويان في وجود الجسم مجعولان بجعله.

و الضمير في قوله: «نفس امتداده» عائد إلى الجسم؛ و المعنى أنّ وجود الزمان هو نفس امتداد الجسم أي نفس سيلانه الجوهري و تجدده.

و قوله: «لما مرّ ...» تعليل لامتداد الجسم و سيلانه.

ففي هذه الحكمة العرشية نكتتان دقيقتان: إحديهما أنّ وجود الجسم هو الوجود الخاص المستلزم للأمور التي هي أسباب التشخص عند القوم، و أنّها من خواصه و لوازمه المنطوية فيه الغير المتأخرة عنه المجعولة بجعله؛ و الأخرى الجواب عن إشكال الفخر الرازي في خصوص تعين الجسم بأنّ تعينه بنفس وجوده هذا النحو من الوجود لا بانضمام شيء إليه.

و للحكيم السبزواري تعليقة ناظرة إلى قوله: «و على هذا صح القول ...» مفيدة مشيرة إلى ما قرّرناه.

[ص ۱۱٦، س ١٤ / ص ١٤٤، س ١٨]

قوله: «لها نحو من الوجود»: فالمتشخص بالذات هو وجود الوضع لا ماهيته الكلية.

[ص ۱۱٦، س ١٩ / ص ١٤٥، س ٤]

قوله: «لا من مقوماته»: أي مقومات التشخص.

[ص ۱۱۷، س ٢ / ص ١٤٥، س ٨]

قوله: «إن اتّحد المحل»: و ذلك كهذا البياض العارض للجسم أولاً، و ذاك

البياض العارض له ثانيا بعد زوال الأوّل؛ فالفارق بينهما هو الزمان.

[ص ١١٧، س ١٩ / ص ١٤٦، س ٤]

قوله: «ما هو مصطلح القوم»: أي اللازم المعلول للملزوم.

[ص ١١٨، س ٢٠ / ص ١٤٧، س ٩]

قوله: «يحتمل ماهية الشركة بينها»: أي ماهية الفلك.

[ص ١١٩، س ٢ / ص ١٤٧، س ٩]

قوله: «لما خرج بسبب فاعله»: هذا هو محصل[١] الجواب؛ و حاصله أنّ التشخص و التخصيص هنا بسبب الفاعل المعطي لهذا الوجود الطارد بإرادته ما سواه سابقا و لاحقا و اجتماعا و تبادلا.

و للحكيم السبزواري هنا تعليقة تامة كاملة.

[ص ١١٩، س ٨ / ص ١٤٧، س ١٥]

قوله: «لأنّ ذلك مستبين الفساد»: و ذلك لأنّ مادة الفلك ليس لها سبق زماني على صورته على ما قرّره الحكيم السبزواري.

[ص ١٢٠، س ٤ / ص ١٤٨، س ١٣]

قوله: «و إلّا لم‌يوجد منه واحد شخصي»: لأنّ حصول الواحد الشخصي بنفس الشيء مستحيل إلّا مع شيء سوى نفس الطبيعة النوعية، و المفروض عدمه؛ أو لأنّ حصول النوع بصفة الكلية في الخارج محال؛ أو لأنّ حصول الواحد لا بأمر زائد على نفس الطبيعة مع إمكان حصول الواحد الآخر ترجيح بلا مرجح.

[ص ١٢٠، س ٨ / ص ١٤٩، س ١]

قوله: «و المنقسم بأمور متساوية في الحقيقة»: أي و الشيء المنقسم إلى أمور متساوية في الماهية بسبب الصفات المتفارقة.

---

١. نسخه اصل: محط.

[ص ١٢٠، س ٨ / ص ١٤٩، س ٢]

قوله: «فالمتكثر بالذات»: أي فقابل التكثر بالذات هو المادة، لكن لأجل وجود الصفات المتفارقة و لعلّة هي حدوث القطع؛ فالمراد بالمتكثر بالذات هنا المتكثر في ذاته لا بنفس ذاته كما فسّره الحكيم السبزواري في تعليقته الناظرة إلى هذا المقام و فيها فوائد لطيفة.

[ص ١٢٠، س ١٣ / ص ١٤٩، س ٧]

قوله: «و لولا الحركة لما تكثّر شيء بالعدد»: إذ لابد في التكثر من التقطيع الحاصل بحركة أجزاء الشيء إلى الافتراق.

[ص ١٢٠، س ١٤ / ص ١٤٩، س ٨]

قوله: «و أمّا الحركة فوجودها»: لما انتهى المتكثر بالذات إلى الحركة، و لابد للتكثر ـ حيث ما كان ـ من علة فقال: «و أمّا الحركة فوجودها عين الكثر و التصرم و الانقضاء» فليس لتكثرها علة.

[ص ١٢٠، س ١٦ / ص ١٤٩، س ٩]

قوله: «فبوجود هذين الأمرين»: أي المادة و الحركة.

[ص ١٢٠، س ١٧ / ص ١٤٩، س ١٠]

قوله: «فبالجسم ينقسم المعنى الواحد في الوضع»: إذ الجسم وجوده أن يكون هناك و هاهنا، و لكل من الجسمين وضع خاص و هو كونه هناك و هاهنا؛ فالمعنى: الواحد النوعي كالإنسان مثلا ينقسم و يتعدد بالجسم الواقع هناك و الجسم الواقع هاهنا؛ و هذا هو الانقسام في الوضع و هو لا محالة ملازم للانقسام في المكان. فقوله: «بالوضع» متعلق بقوله: «ينقسم»؛ و أيضاً فإنّ الجسم الواحد الواقع في محاذاة الجسم الآخر غير الجسم الواقع في موازاته؛ و هكذا الواقع فوقه غير الواقع تحته، و الواقع في يمينه غير الواقع في يساره، و إن كان هذا الجسم المتبدل أوضاعه جسما واحدا.

[ص ١٢٠، س ١٧ / ص ١٤٩، س ١٠]

قوله: «و بالحركة ينقسم في الزمان»: قال الحكيم السبزواري: «إذ بالحركة يقع الشيء في الزمان و ينطبق عليه، و من السنة الضرورية للحركة الزمان؛ فكما تتكثر الماديات العنصرية بالأوضاع تتكثر بالأزمنة».

أقول: لعل المقصود أنّ الزمان من جملة أسباب التكثر في الجملة، و ليس المقصود أنّ الزمان مطلقا سبب للتكثر؛ و إلّا فالجسم الواحد المتحرك في مسافة زمان طويل أو قصير شيء واحد من ابتداء المسافة إلى انتهائها و إن كان في كل نقطة من نقاط المسافة واقعا في آن خاص؛ فتعدد الآنات و تكثر الأزمنة لايوجب تعدد الجسم و تكثره إلّا في الحركة الجوهرية الموجبة لتبدل الجسم في كل آن؛ بل المقصود أنّ المعنى الواحد كما ينقسم بسبب الجسم في الوضع ينقسم أيضاً بسبب الحركة في الزمان؛ فإنّ زمان الجسم الواقع بسب الحركة في هذا المكان غير زمان الجسم الواقع بسبب الحركة في ذلك المكان؛ فالانقسام في الأول انقسام المعنى الواحد في الوضع، و في الثاني في الزمان.

[ص ١٢٠، س ١٩ / ص ١٤٩، س ١٢]

قوله: «و بأحدهما ينقسم الشيء بالقوة و الإمكان»: أي بالزمان.

[ص ١٢٠، س ١٩ / ص ١٤٩، س ١٢]

قوله: «و بالثاني»: المراد به الوضع. و الأولى أن يقول: «و بالآخر» كما قال الحكيم السبزواري.

[ص ١٢١، س ٢ / ص ١٤٩، س ١٧]

قوله: «و أمّا وحدة وضع ما»: أقول: للوضع معنيان: أحدهما نسبة[١] شيء إلى شيء آخر مغاير له مباين إيّاه في الوجود كوضع زيد بالقياس إلى عمرو مثلا؛ و الآخر نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض كنسبة رأس زيد مثلا إلى

١. نسخه اصل: نسبته.

رِجله، أو يمينه إلى يساره، أو كنسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض في امتداد الجسماني. و الوضع بالمعنى الأول كثير مكثّر بالفعل، و الوضع بالمعنى الثاني واحد بالفعل ثابت بثبوت الأجزاء كثير مكثّر بالقوة. و هذا هو المراد بقوله: «و أمّا وحدة وضع ...» و هو وحدة اتصال الأوضاع باتصال الأجزاء و كثرة الأوضاع ككثرة الأجزاء كلتاهما بالقوة؛ ففي هذا الوضع أيضاً كثرة إلّا أنّها بالقوة.

[ص ١٢١، س ٩ / ص ١٥٠، س ٦]

قوله: «فما لا سبب له أصلا»: أي لا سبب فاعلي و لا سبب قابلي و لا سبب غائي.

[ص ١٢١، س ١١ / ص ١٥٠، س ٨]

قوله: «و إلّا فيتشخص بوضعه و زمانه»: أي و إن لم يقترن به ما يمنعه عن الانفصال.

[ص ١٢١، س ١٣ / ص ١٥٠، س ١١]

قوله: «و هذا التفصيل»: أي التفصيل في التشخص بأنّه بالمادة و الوضع و الزمان و الحركة لاينافي قولنا في أول الأمر بأن التشخص إنّما هو بالوجود؛ لأنّ ما ذكرناه من الأمور المذكورة هي أيضاً أنحاء الوجودات؛ أو لأنّ ما ذكره إنّما هو في التشخص بالمعنى الأعم من التشخص الحقيقي و من أمارة التشخص؛ و ما قاله أولاً إنّما هو خاص بالتشخص الحقيقي.

[ص ١٢٢، س ١٧ / ص ١٥١، س ١٧]

قوله: «على الذي اعتبرناه أولاً»: أي على المأخوذ بشرط لا؛ لأنّ المأخوذ لا بشرط كان صادقا على المأخوذ بشرط لا و على المأخوذ بشرط شيء، و هو الذي يشتمل على كمال و زيادة.

[ص ١٢٢، س ١٩ / ص ١٥٢، س ٣]

قوله: «و جنس الأوّل»: أي جنس للمأخوذ بشرط لا.

[ص ١٢٢، س ٢٠ / ص ١٥٢، س ٣]

قوله: «و الثالث نفسه»: أي نفس الإنسان لأنّ الحيوان المأخوذ بشرط النطق هو الإنسان.

[ص ١٢٢، س ٢٠ / ص ١٥٢، س ٣]

قوله: «و إنّما يقال للجنس أو الفصل إنّه جزء من النوع»: اعتذار عن التعبير عن الحيوان المأخوذ بشرط النطق بالجزئية مع كونه عين النوع بأنّه يقع في الحد جزءً من حده و له تقدم عليه في العقل، لكن تقدمه عليه بحسب العقل عند تصورنا صورة مطابقة لنوع داخل تحت جنس تقدم بالطبع. فقوله: «عند ملاحظة صورة مطابقة لنوع داخل تحت جنس» بيان للميّة تقدم الجنس على النوع في العقل.

[ص ١٢٣، س ١ / ص ١٥٢، س ٦]

قوله: «و خصوصا الجنس»: وجه الخصوصية أنّ الفصل لكونه محصّلا للجنس فهو في الحقيقة مع النوع في الوجود بل عينه؛ و لا سيّما عند المصنف القائل بأنّ حقيقة الفصل هي الوجود.

[ص ١٢٣، س ٨ / ص ١٥٢، س ١٣]

قوله: «أنّه جعل غير المبهم من أقسام الماهية المأخوذة بلا شرط شيء»: و ذلك حيث قال: «و الماهية المأخوذة كذلك المحتملة للقسمين قد تكون غير متحصلة» إلى أن قال: «و قد تكون متحصلة» فالمراد بغير المبهم النوع.

[ص ١٢٣، س ٨ / ص ١٥٢، س ١٤]

قوله: «و وقع التصريح أخيرا بأنّه مأخوذ بشرط شيء»: و هو قوله و إذا اعتبر مع الناطق متحصلا به و متخصصا فيه كان نوعا.

[ص ١٢٣، س ١٠ / ص ١٥٢، س ١٥]

قوله: «لا الجنس المتحصل بما انضاف و المأخوذ بشرط شيء»: هذا ناظر إلى قول الشيخ في تعريف النوع: «و إذا اعتبر مع الناطق متحصلا به متخصصا فيه

كان نوعا» و المقصود أنّ النوع هو المجموع الحاصل من اجتماع الجنس و الفصل، لا أنّه الجنس المتحصل بالفصل أو الجنس المأخوذ بشرط شيء؛ إذ النوع هو الأمر الحاصل من اجتماع الأمرين المتحدين في الوجود، لا الجنس المنضم إلى الفصل أو الجنس المأخوذ بشرط شيء؛ فإنّ بين الأمرين فرقا ظاهرا، إذ ليس الإنسان هو الحيوان المنضم إليه شيء محصل إياه، لبداهة الفرق بين الأمر الوحداني في الخارج في عين التركيب من الأمرين المتحدين في الوجود الموجودين بوجود واحد، و الأمر المنحل إلى الجزئين المنضم أحدهما إلى الآخر.

[ص ١٢٣، س ١٢ / ص ١٥٢، س ١٧]

قوله: «فمن أين يلزم تقدمها في الوجود العقلي»: لأنّ للجزء الخارجي تقدما في الخارج. و ليس تقدم الجزء الخارجي في العقل بضروري؛ فإنّ الشيء إذا كان جزءاً خارجيا لزم تقدمه في الخارج لا في العقل، إذ ليس ظرف وجوده إلّا الخارج؛ فتقدمه على الكل أيضاً في ذلك الظرف. نعم لو كان جنسا كان له تقدم على الكل في العقل.

[ص ١٢٤، س ١ / ص ١٥٣، س ٦]

قوله: «بالفرق بين التجرد عن دخول الغير و بين التجرد عن مقارنة الغير»: فمعنى المأخوذ وحده عدم دخول الغير لا عدم مقارنة[١] الغير، و الأول لايستلزم الثاني فالمانع من الجزئية هو دخول الغير لا مقارنته[٢].

[ص ١٢٤، س ٣ / ص ١٥٣، س ٨]

قوله: «إنّ مبناه على أنّ الأول أعم من الثاني»: أي المأخود بلا شرط شيء، إذ من المشهود أنّ المأخوذ لا بشرط يصلح مع ألف شرط.

[ص ١٢٤، س ٤ / ص ١٥٣، س ٩]

قوله: «إنّ الثلاثة»: الجنس و الفصل و النوع.

---

١. نسخه اصل: مفارنته.
٢. نسخة اصل: مقارنة.

[ص ١٢٤، س ٦ / ص ١٥٣، س ١١]

قوله: «و عن الخامس أنّ تقدمها»: أي تقدم المادة في العقل من جهة تقدم الأمر المتحد مع المادة ذاتا، المغايرة لها اعتبارا و هو الجنس؛ و هذا الأمر هو معروض الجنسية و الجزئية باعتبارين، و هما اعتبار الشيء لا بشرط و اعتباره بشرط لا.

[ص ١٢٤، س ٨ / ص ١٥٣، س ١٣]

قوله: «بأنّ أحد الجسمين غير الثاني»: أي الجسم المأخوذ بشرط لا غير الجسم المأخوذ لا بشرط، و هو الحيوان.

[ص ١٢٤، س ٩ / ص ١٥٣، س ١٤]

قوله: «إنّ العبرة بحال الماهيات»: يعني أنّ العبرة في الحكم بالإبهام و عدمه إنّما هو بحال الماهيات من جهة مفهومها في الذهن و الإشارة العقلية لا بالوجود؛ و إلّا فالجنس كالحيوان و النوع كالإنسان كلاهما متعينان في الوجود؛ فالإبهام في الجنس إنّما هو باعتبار ماهيته الناقصة في الذهن، و الإبهام في النوع إنّما هو بالقياس إلى الوجود.

[ص ١٢٤، س ١٣ / ص ١٥٣، س ١٨]

قوله: «فيجري فيه بل في كل معنى كلي»: لمّا قال بأنّ الإبهام أمر ثابت في الماهية مطلقا؛ إلّا أنّ الإبهام في الجنس إنّما هو في نفس ماهيّته الجنسية الناقصة و في النوع لا في نفسه بل بالقياس إلى أنحاء الوجودات؛ فقال: فيجري في النوع بل في كل معنى كلي بالقياس إلى قيوده المخصصة الاعتبارات الثلاثة المذكورة. و قوله: «فمفهوم الفصل ...» من باب المثال لأنّه أحد المعاني الكلية.

[ص ١٢٤، س ١٦ / ص ١٥٤، س ٣]

قوله: «و ماهية العرض أيضاً عرض ...»: و ذلك لتعميم إجراء الاعتبارات الثلاثة في الماهية الكلية العرضية؛ فهي عرض إذا أخذ بشرط لا، و عرضي إذا أخذ لا

بشرط، و مركب منهما إذا أخذ بشرط شيء؛ هذا. و الظاهر أنّ الضمير في قوله: «أو مركب منهما» عائد إلى العرض و العرضي؛ و فيه تسامح، لأنّ المأخوذ بشرط شيء هو المجموع المركب من العرض و الذات لا من العرض المأخوذ بشرط لا و العرضي المأخوذ لا بشرط؛ إلّا أن يقال: الضمير عائد إلى الأمرين المعهودين في الذهن هما الذات و العرض؛ أو يقال: المراد بالعرضي الأمر المتصف بالعرض من حيث إنّه صالح للاتصاف به و هو نفس الذات، لكن الأول خلاف الظاهر من كلامه.

[ص ١٢٥، س ٩ / ص ١٥٤، س ١٤]

قوله: «و ستعلم أنّه لايزيد على نفس الوجود»: أي الفصل.

[ص ١٢٥، س ١٠ / ص ١٥٤، س ١٥]

قوله: «فكل معنى إذا اعتبر معه معنى آخر»: لمّا قال: «إنّ الفصل الحقيقي لا يزيد على نفس الوجود للجنس» فأراد بيان قاعدة كلية في تشخيص الفصل الحقيقي و هي قوله: «فكل معنى...».

[ص ١٢٥، س ١١ / ص ١٥٤، س ١٦]

قوله: «بل ربما كان عرضا خارجا عنه»: و ذلك مثل الحساس بمعنى الانفعال الشعوري.

[ص ١٢٥، س ١١ / ص ١٥٤، س ١٦]

قوله: «و إن كانت بينهما مغايرة ما من حيث التحصل و الايهام»: متعلق بمحذوف مستفاد من سياق الكلام؛ و المعنى: و كل معنى إذا اعتبر معه معنى آخر فإن لميكن مما يغايره جعلا و وجودا، فهو فصل له؛ و إن كان بينهما مغايرة ما من حيث التحصل و الإبهام لا غير. و قوله: «قال الشيخ في الشفاء ...» استشهاد و تأييد لما قرّره في معنى الفصل الحقيقي من أنّه متحد مع الجنس جعلا و وجودا مغاير له من حيث التعين و الإبهام.

[ص ١٢٦، س ٢ / ص ١٥٥، س ٨]

قوله: «و منها مثل لزوم التعين و الإبهام»: فإنّ التعين و الإبهام مفهومان متغايران، فهما كثرة لازمة للمعقول من الحيوان مثلا.

[ص ١٢٦، س ١٢ / ص ١٥٥، س ١٨]

قوله: «كان فصلا»: و إن أخذ بشرط أن يكون معه ما ينضم إليه كان نوعا.

[ص ١٢٦، س ١٤ / ص ١٥٦، س ٢]

قوله: «و أمّا في الوجود فلا امتياز فيه»: الظاهر أنّه متعلق بقوله: «ماهية بسيطة» و هكذا الإشكال المذكور بقوله: «فإن قلت ...» ناظراً إلى البسيط.

[ص ١٢٦، س ١٥ / ص ١٥٦، س ٣]

قوله: «من نفس ماهية بسيطة»: أي من نفس ذاتها و بالنظر إلى نفس تلك الماهية من حيث هي من غير دخالة أمر ما سواها؛ فإنّ الماهية البسيطة إذا كانت منحلّة في اللحاظ العقلي إلى الجنس و الفصل، و كانت المادة هي الأمر العام المأخوذ بشرط لا بإزاء الجنس المأخوذ لا بشرط، و كانت الصورة هي الأمر الخاص المأخوذ بشرط لا بإزاء الفصل المأخوذ لا بشرط، و كانت المادة و الصورة كلتاهما أمرين متحصلين، كانت الماهية المأخوذ عنها الأمران مطابقة لهذين الأمرين، فكانت مركبا خارجيا كسائر المركبات الخارجية.

[ص ١٢٦، س ١٦ / ص ١٥٦، س ٥]

قوله: «انضمام متحصل بمتحصل»: فإنّ المادة بما هي مادة أمر متحصل و هكذا الصورة؛ فإنّ كلاً من المادة و الصورة ـ و هما المأخوذتان بشرط لا ـ أمر متحصل في نفسه؛ بخلاف الجنس و الفصل المأخوذين لا بشرط؛ فكان الأمر المأخوذتان هما منه مركبا خارجيا تركّبَ الشيء من المادة و الصورة الخارجيتين؛ فليس الأمر المأخوذ منه واحدا بسيطا، لامتناع كون الأمور المتباينة مطابقة مساوية لأمر واحد.

[ص ١٢٦، س ١٧ / ص ١٥٦، س ٥]

قوله: «مركبا خارجيا»: و المفروض أنّه بسيط خارجي. و قوله: «إذ التفاوت بالإجمال و التفصيل ...» دليل لقوله: «لا يوجب التركيب في المحدود». و قوله: «في الملاحظة» أي في لحاظ العقل و تعملاته؛ فالتفصيل في الملاحظة لايسري إلى الملحوظ، فإنّ الملحوظ إن كان واحدا بسيطا فلايوجب التفصيلُ في الملاحظة التفصيلَ و التكثير في نفس ذات الملحوظ. و قوله: «لإمكان أخذ المعاني ...» تعليل لقوله: «لا في الملحوظ» أي في نفس الذات الملحوظة فإنّ الملحوظ من حيث نفس ذاته الملحوظة أمر واحد و شيء فارد.

[ص ١٢٧، س ٦ / ص ١٥٦، س ١١]

قوله: «لايحمل على الحد»: فإنّ الجنس و الفصل إنّما كانا عين الحد الذي هو عين المحدود و محمولا عليه إذا أخذا بما هما شيء واحد مؤلف من أمر عام و أمر خاص محصل إيّاه متحدين في الوجود، لا بما أنّ كلّاً منهما جزء الحد؛ فإنّك إذا نظرت إلى وجود الإنسان في الخارج لم‌تكن كثرة في الذهن؛ فليس الجنس و الفصل المأخوذان بما هما جزءان و أمران متكثران حدّاً له؛ فإنّ الحد هو ما يطابق المحدود و ليس في المحدود أي الإنسان الموجود في الخارج كثرة في الذهن، فليس الجنس و الفصل المأخوذان بما أنّ كلاً منهما جزء للحد بحد.

[ص ١٢٧، س ٨ / ص ١٥٦، س ١٤]

قوله: «المعنى الأول»: أي ما يحاكي عن الشيء الموجود في الخارج و يطابقه حين النظر إلى وجود هذا الشيء كالإنسان مثلا في الخارج و هو بهذا الاعتبار شيء واحد عادم للكثرة.

[ص ١٢٧، س ٩ / ص ١٥٦، س ١٤]

قوله: «بعينه هو المحدود في العقل»: لا في الخارج؛ إذ الكثرة في المحدود إنّما

هي في العقل لا في الخارج إذ ليس للمحدود أي الإنسان كثرة في الخارج.

[ص ١٢٧، س ٩ / ص ١٥٦، س ١٤]

قوله: «المعنى الثاني»: أي مجموع مؤلف من الجنس و الفصل المأخوذين بما هما جزءان؛ هذا. و لكن في ظني أنّ النسخة الصحيحة الأصلية كانت هكذا: «لايحمل على المحدود».

[ص ١٢٧، س ١٠ / ص ١٥٦، س ١٥]

قوله: «مؤديا إلى المحدود»: لأنّ المحدود هو الإنسان الفاقد للتركيب في الخارج؛ فالحد المركب من الجنس و الفصل شيء يؤدي الذهن إلى الإنسان مثلا و ليس هو نفس الإنسان.

[ص ١٢٧، س ١١ / ص ١٥٦، س ١٦]

قوله: «يتناول الجوهر تناولاً حقيقياً»: لأنّه يتناوله بلا لزوم أخذ الغير في حده بخلاف العرض، للزوم دخول الجوهر في حده.

[ص ١٢٧، س ١٢ / ص ١٥٦، س ١٧]

قوله: «وكذلك الصور الطبيعية»: كالصورة الجسمية و الصورة النوعية فإنّها مع كونها جواهر لابد أيضاً من دخول المحل و ذكره في حدودها.

[ص ١٢٧، س ١٢ / ص ١٥٦، س ١٧]

قوله: «و في المركب يتكرر»: قال الحكيم المحقق السبزواري: «أي الشيء المركب من الصورة الطبيعية و العرض، استناداً إلى كلام المصنف في بعض كتبه».

أقول: و من الممكن منع التخصيص بالمركب من الأمرين المذكورين. و القول بشموله للمركب من الجوهر و العرض، أو من الجوهر و الصورة الطبيعية. و تكرر حد الجوهر بلحاظ أخذه تارة في تعريف نفسه، و أخرى في تعريف العرض القائم به أو الصورة الحالّة فيه.

[ص ١٢٧، س ١٣ / ص ١٥٧، س ١]

قوله: «في تحديد أصبع الإنسان بالإنسان»: بأن يقال مثلا الإصبع عضو صغير من يد الإنسان يتناول به الأشياء.

[ص ١٢٧، س ١٤ / ص ١٥٧، س ٢]

قوله: «على أنّ أجزاء الحد»: قد قرّر و حقّق الحكيم السبزواري هذا المقام كل التقرير و تمام التحقيق و ذكر في تقريره احتمالين:

أحدهما أنّه كلام آخر على سبيل الاعتراض بأنّ في تلك الحدود تسامحين: أحدهما تجويز زيادة الحد على المحدود، و ثانيهما تحديد الجزء بالكل مع أنّ الأولى عكس ذلك.

و الثاني أنّه تزييف تلك الحدود بأنّ معرفة الكل متأخرة عن معرفة الجزء؛ فالواجب تعريف الإنسان مثلا بأنّه رأس و قدم و إصبع و كذا و كذا، لا تعريف الإصبع أو سائر الأجزاء بالإنسان.

أقول: فقوله: «و هاهنا وقع بالعكس على الوجه الأول» جواب عن الاعتراض و اعتذار عن القوم في تحديد الجزء بالكل و عدم اختيار العكس، بأنّه ليست تلك الأجزاء كالرأس و القدم و الإصبع في الإنسان مثلا أجزاءاً لنوعية الإنسان و ماهيته حتى تؤخذ في تحديده؛ إذ ليس من شرط الإنسان أن يكون له بما هو إنسان إصبع. فقوله: «إذ ليس شيء ...» تعليل لاختيار القوم عكس ما هو الأولى بأنّ سر اختيار العكس إنّما هو لأجل أنّه ليس شيء ....

[ص ١٢٧، س ١٩ / ص ١٥٧، س ٧]

قوله: «و الغلط في الأول»: انظر إلى تعليقة الفيلسوف البارع الحكيم السبزواري على هذا المقام فإنّه قرّر مقصود المصنف أتّم تقرير.

[ص ١٢٨، س ١١ / ص ١٥٨، س ١]

قوله: «و نسب القول بتبدل حصة الجنس ...»: فهاهنا ثلاثة أقوال:

أحدها القول باتحاد الجنس و الفصل في الوجود؛ و دفع الإشكال المذكور باختيار تبدّل حصة من الجنس بعد زوال الفصل إلى حصة أخرى منه؛ فللبدن الذي هو الجنس حصتان: إحديهما[1] زائلة بزوال الفصل، و الأخرى حادثة جديدة باقية بعد زوال الفصل.

و ثانيها القول بعدم اتحاد الجنس و الفصل في الوجود و كونهما متباينين في الوجود، و بقاء الجنس بعينه بعد زوال الفصل، و هو الذي اختاره صاحب المطارحات و العلامة الدواني.

و ثالثها القول باتحادهما في الوجود كما هو الحق، و بقاء الجنس بعد زوال الفصل، لا بما هو جنس بل بما هو مادة.

[ص ١٢٩، س ٧ / ص ١٥٨، س ١١]

قوله: «كيف يصح الفرق»: إذ مع اتحاد المادة و الصورة في الوجود لايمكن الفرق بين البسيط و المركب الخارجيين[2] إذ مع الاتحاد كيف يمكن العلم بوجود التركيب في أحدهما دون الآخر.

[ص ١٢٩، س ١٢ / ص ١٥٨، س ١٦]

قوله: «فلايصح لأحد أن يقول ...»: فلا فرق بين البسيط و المركب من هذه الجهة أيضاً، إذ الجنس و الفصل في المركبات أيضاً متحدان جعلا و وجوداً، كما أنّ الجنس و الفصل التحليليين في البسائط كذلك.

[ص ١٢٩، س ١٢ / ص ١٥٨، س ١٧]

قوله: «إلّا أنّ المادة ...»: تمهيد لبيان الفرق و أنّه من جهة أخرى و هي ما قرّره بقوله: «بل المراد ...» و حاصله أن الفرق إنّما يظهر في النوع لجواز انتقال المادة و تحركها من صورة إلى صورة أخرى في المركب دون البسيط؛ فبهذا يعلم أنّ له مادة و صورة تركب منهما بخلاف البسيط.

---

١. نسخه أصل: أحدهما. ٢. نسخه اصل: الخارجين.

[ص ١٢٩، س ٢٠ / ص ١٥٩، س ٨]

قوله: «و لذا قالوا»: أي و لعدم جواز التحول في البسيط قالوا كذا؛ فإنّ الكم عرض بسيط، و المتصل الذي هو فصله لايزيد في العين على الكم؛ بل هما موجود واحد بخلاف الجنس و الفصل في المركب الخارجي كالإنسان فإنّهما موجودان بوجود واحد لا أنّهما موجود واحد.

و هذا الجنس أي الكم لايجوز أن يتحرك و يتحول من صورة الكم المتصل إلى صورة الكم المنفصل، إذ كل منهما شيء مباين للآخر مباينة تامة، و لا مادة له أيضاً؛ ففرق واضح بين الحيوان و الكم في أنّ الحيوان يجوز أن تتحول مادته من صورة إلى صورة أخرى، بخلاف الكم؛ فإنّ الكم المتصل شيء و الكم المنفصل شيء آخر مباين له بالكلية و لا مادة له أيضا؛ فالكم المتصل لايتحرك و لايتحول إلى شيء آخر، بل هو كم متصل أبدا، و كذا الكم المنفصل.

و الحاصل أنّه ليس حكم الحيوان المشترك بين الإنسان و الفرس حكم الكم المشترك بين المتصل و المنفصل، لمكان الفرق بين المادة المشتركة بين النوعين المتخالفين المتحولة من إحدى الصورتين إلى الصورة الأخرى، و المادة المشتركة بين النوعين المتضادين الغير الصالحة للتحول من إحدى الصورتين إلى الأخرى؛ و ذلك لأجل كون الصورة في القسم الأول أمرا زائدا على المادة، و كونها في القسم الثاني عين المادة، كالكم المشترك بين المتصل و المنفصل و إن كا ن التعبير عن الكم بالمادة تعبيرا مجازيا؛ و الأولى التعبير عنه بالأمر المشترك أو القدر المشترك. و هذا بعينه نظير الخط المستقيم و الخط المستدير الممتنع تحول أحدهما إلى الآخر، إذ ليس للخط المستقيم وجود و للاستقامة وجود آخر متحد به، و لا للخط المستدير وجود و للاستدارة وجود آخر متحد به.

[ص ١٣٠، س ٣ / ص ١٥٩، س ١١]

قوله: «و لو كان الأمر كما ظنّه الجمهور»: من أنّ لكل من المادة و الصورة عند الاجتماع وجودا غير وجود صاحبته.

[ص ١٣٠، س ٣ / ص ١٥٩، س ١١]

قوله: «لجاز و لو بحسب العقل ...»: إذ لو كان لكل من المادة و الصورة و الجنس و الفصل عند الاجتماع وجود خاص به غير الوجود الخاص بصاحبه لجاز ما قال.

[ص ١٣٠، س ٥ / ص ١٥٩، س ١٤]

قوله: «و أمّا المادة الأخيرة»: أي المادة البعيدة كمادة الشجر المقطوع على ما مثّل به سابقا، أو المراد الهيولي الأخيرة على ما قرّره الحكيم المحشّي.

[ص ١٣٠، س ١٢ / ص ١٦٠، س ٣]

قوله: «فيستحيل أن يكون غير الوجود يفيد الوجود وجودا»: لمّا كان شأن الفصل إفادة الوجود للجنس؛ فلابد أن يكون الفصل وجودا؛ و إلّا لكان غير الوجود مفيد الوجود للوجود؛ إذ الجنس يحتاج في تحصله و تحققه نوعا إلى ما يخرجه عن الإبهام؛ و اللاتحصّل إلى التعين و التحصل، و لايخرج عن الإبهام و اللاتحصّل إلى التعين و التحصل إلّا بالوجود؛ فإذا كان الفصل أمرا غير الوجود، لكان هذا الأمر الذي هو غير الوجود مفيد الوجود للوجود اللازم لرفع الإبهام؛ و هذا مستحيل من وجهين:

الأول من جهة امتناع كون أمر غير الوجود مفيدا للوجود.

و الثاني من جهة أنّ الوجود وجود موجود بنفسه و بذاته لا بسبب و علة.

[ص ١٣٠، س ١٣ / ص ١٦٠، س ٥]

قوله: «فاحدس أنّه لايحتاج»: أي و من قولنا: «إنّ الفصل هو الوجود، و الوجود متعين بنفسه متشخص بذاته فاحدس» ذلك.

[ص ١٣٠، س ١٥ / ص ١٦٠، س ٧]

قوله: «فالفصل إذا لم يكن مشاركا للجنس»: فإنّ الناطق مثلا ليس مشاركا للحيوان في جنس آخر شامل لهما و كذا النامي للجسم؛ و إذا كان كذلك كان انفصاله عن الجنس بذاته لا بفصل آخر؛ لكن لمّا كان الفصل في النوع الجوهري كالإنسان مثلا جوهرا؛ فقال: «ففصول الجواهر جواهر أيضا» لكن لا أن يؤخذ في حدودها الجوهر ليكون الجوهر جنسا و يحتاج في انفصاله عنه إلى فصل آخر؛ هذا مع أنّ الفصل وجود، والوجود ليس بجوهر و لا عرض، و الوجود متميّز بذاته؛ بل لأجل اتحادها مع الجنس في الوجود، فكانت جوهرية الفصول في الأنواع الجوهرية لأجل اتحادها مع الجنس و سراية حكم أحد المتحدين إلى الآخر.

[ص ١٣٠، س ١٩ / ص ١٦٠، س ١١]

قوله: «إلّا جوهرية جنسها»: إشارة إلى ما قرّرناه آنفا من أنّ جوهرية الفصل إنّما هي لأجل اتحاده مع الجنس و سراية حكم أحد المتحدين إلى الآخر.

[ص ١٣١، س ٤ / ص ١٦٠، س ١٥]

قوله: «غير داخل في حدودها»: إذ كل عرض من الأعراض التسع له ماهية خاصة غير العرضيه؛ و مفهوم العرض و إن كان لازما عاما لجميعها كمفهوم الشيئية اللازمة لجميع الأشياء؛ إلّا أنّه ليس داخلا في حدودها. فحد الكم مثلا هو كونه قابلا للقسمة و النسبة بالذات، و إن قلنا إنّه عرض قابل للقسمة و النسبة بالذات ليس معناه أنّ العرضية داخلة في حد ذاتها دخول الجنس في نوعه.

[ص ١٣١، س ٥ / ص ١٦٠، س ١٦]

قوله: «فربما تخلو المرتبة من النقيضين»: فمرتبة الذات أوسع من مرتبة الواقع، لجواز خلوّها من النقيضين و عدم جواز خلوّ الواقع عنهما. فالمراد من الواقع المذكور أولاً نفس الأمر الشامل لمرتبة الذات أيضا، و الواقع

المذكور ثانيا الموجودية و التحقق في وعاء من أوعية الوجود.

[ص ١٣١، س ١٠ / ص ١٦١، س ٢]

قوله: «و ذلك لاتحادها مع الفصول الجوهرية»: يعني أنّ عدم كون الصور الجوهرية جواهر و لا أعراضا إنّما هو لأجل اتحاد تلك الصور الجوهرية التي هي مبادئ الفصل مع الفصول و الفصول كما مرّ ليست بجواهر و لا أعراضا بل هي وجودات خاصة. و إنّما قال: «هي مباديء الفصول» لأنّ الفصول مشتقات و المشتق له مبدأ.

و قوله: «من موادها» متعلق بقوله: «المأخوذ» و ذلك لأنّ لكل فصل و صورة نوعية جوهرية ـ خصوصا الفصل الأخير ـ لوازم و فصولا جوهرية مأخوذة من مواد حاملة لتلك الصور و الفصول كما سيصرّح المصنف ـ قدس سره ـ بذلك في قوله: «فالجوهر النطقي ...» فأخذ جميع تلك الفصول المأخوذة من موادها كالحيوانية و النباتية و الجسمية و الجوهرية في تحديد الجوهر النطقي إنّما هو من باب زيادة الحد على المحدود اضطرارا.

[ص ١٣٢، س ٣ / ص ١٦١، س ١٦]

قوله: «كل بسيط صورته وجوده»: إذ صورة الشيء ذاته، و ذاته وجوده؛ فليس للبسيط صورة سوى نفس ذاته التي هي وجوده؛ و بعبارة أخرى صورة الشيء ذاته و حقيقته، و ذات الشيء البسيط و حقيقته نفس تلك الصورة البسيطة العارية عن المادة التي هي نفس وجوده.

[ص ١٣٢، س ٣ / ص ١٦١، س ١٦]

قوله: «و كل مركب وجوده صورته»: قال الحكيم السبزواري: «لأنّ الصورة هي الفصل و الفصل هو الوجود؛ و المادة لمّا كانت متحدة بالصورة عنده، فتمام وجوده هو الصورة».

أقول: أو لأنّ شيئية الشيء بصورته لا بمادته، و صورته هي ما كان به موجودا في العين، و الصورة الموجودة من المركب في العين هي حاكية

عن نحو وجوده في العين، و نحو وجوده في العين هو الوجود الوحداني في صورة وحدانية؛ فصحّ أنّ وجوده صورته. و قد صرّح بذلك الحكيم المحشّي أيضاً في توضيح قول المصنف: «و إن كا ن بعض الصور...» بقوله: «و المراد أنّ المركب بما هو واحد موجود و ذات، لا بما هو مركب و مجموع» إلى آخر ما قال.

[ص ١٣٢، س ٤ / ص ١٦١، س ١٧]

قوله: «و معنى صورته جزء ماهيته»: لمّا قال كل مركب وجوده صورته في العين، فقال: «و معنى صورته» أي مفهومها الذهني جزء ماهيته المركبة منه.

و من مفهوم المادة في الذهن؛ فإنّ محل تحليل الماهية و تشخيص أجزائها إنّما هو الذهن، و إلّا فالمادة و الصورة في الخارج متحدتان في الوجود.

[ص ١٣٢، س ٥ / ص ١٦٢، س ١]

قوله: «لا بالصورة»: أي لا بنفس الصورة كيف كانت مقارنة للمادة أم لا.

[ص ١٣٢، س ٥ / ص ١٦٢، س ١]

قوله: «و إن كا ن بعض الصور»: متعلق و مربوط بقوله: «و كل مركب وجوده صورته» أي و إن كا ن بعض الصور أي الصور الطبيعية فقط مما يلزمها في الوجود مقارنة[١] المادة؛ فمقارنة المادة إنّما هي من لوازم وجودها الخارجي الطبيعي لا من لوازم ماهيتها؛ إذ ليست ماهية الصورة من حيث ذاتها متقومة بالمادة ولا مقترنة بها.

[ص ١٣٢، س ٦ / ص ١٦٢، س ٢]

قوله: «فالوجود و الذات في المركب ...»: إذ ليس وجود المركب و ذاته إلّا صورته العينية؛ فالوجود و الذات في المركب من حيث هو مركب من اللوازم

---

١. نسخه اصل: مقارنته.

الانتزاعية كالشيئية و الإمكان و نظائرهما؛ إذ ليس وجوده إلّا صورته، و المادة مستهلكة الوجود فانية الهوية؛ و ليس للمجموع بما هو مجموع وجود؛ و صورته واحدة، فوجوده الذي هو صورته واحد، و هذا الوجود الواحد هو وجوده الحقيقي؛ و أمّا وجوده بما هو مركب و ذات مؤلفة من أمرين - المادة و الصورة - فأمر انتزاعي.

و قال الحكيم السبزواري في أواخر تعليقته على هذا المقام: «و المراد أنّ المركب بما هو واحد موجود و ذات، لا بما هو مركب و مجموع، لأنّ الوجود يساوق الوحدة؛ ففي الحقيقة صورته موجودة و هي واحدة، و مادتة مستهلكة فيها؛ فوجود المركب بما هو مركب و كثير انتزاعي».

أقول: ففيه تأييد و تصريح بما قرّرناه.

[ص ١٣٢، س ١٤ / ص ١٦٢، س ١٠]

قوله: «و ليس شيئا متناقضا»: أي ليس قولنا بأنّ شيئية الشيء بصورته لا بمادته، و لا قولنا بأنّ مادة الشيء حامل صورته، و الحامل شيء مباين للمحمول متناقضين؛ و ذلك لأنّ المادة متحدة بالصورة، و اتحادهما اتحاد اللامتحصل مع المتحصل؛ و ما به الشيء هو بالفعل في مثل هذين الأمرين المتحدين بهذا الاتحاد واقعا و حقيقةً هو الأمر المتحصل؛ و أيضاً ليست حاملية المادة للصورة مقتضية لكونها أمرا مستقلا في قبال الصورة، لأنّها بعد حلول الصورة فيها صارت مستهلكة الوجود فانية في وجود الصورة.

[ص ١٣٢، س ١٥ / ص ١٦٢، س ١١]

قوله: «فلها»: أي فللمادة في هذا النحو من الوجود الغير المتحد بالصورة، و هو الوجود الحامل لاستعداد الصورة و قوتها. و هذا النحو من الوجود هو الوجود السابق على وجود الصورة بالزمان. و قوله: «معيّنة» حال من «الصورة» إشارة إلى أنّ السبق الزماني إنّما هو بالنسبة إلى الصورة المعيّنة المستعد لها؛ و إلّا فليس للهيولى سبق على مطلق الصورة، لاستحالة

خلوّها عن مطلق الصورة.

[ص ١٣٢، س ١٦ / ص ١٦٢، س ١٣]

قوله: «و كلامنا ...»: أي و ليس كلامنا في مورد الحكم باتحاد المادة مع الصورة في الوجود في المادة السابقة الحاملة لقوة الصورة و استعدادها؛ بل كلامنا في المادة التي صارت بالفعل مادة لوجود هذه الصورة.

[ص ١٣٣، س ٥ / ص ١٦٣، س ٢]

قوله: «و إن كا ن كل منها مقوما لحقيقة أخرى»: ككون الفصل «النامي» مقوما لجسم نباتي بحسب هذا الوجود النباتي، و كون «الحساس» مقوما لجسم حيواني بحسب هذا الوجود؛ فجميع تلك الفصول المتقدمة في الرتبة الصعودية المقومة لسائر الحقائق الموجودة بوجودات خاصة بها موجودة في الفصل الأخير منطوية في وجوده بمعنى أنّ وجوده بوحدته جامع لوجود اتها منتزعة من وجوده.

[ص ١٣٣، س ٦ / ص ١٦٣، س ٣]

قوله: «ليست إلّا الوجودات»: لأنّ ما يتقوم و يوجد به الشيء هو مبدأ الفصل؛ فحقيقة الفصل ليست إلّا الوجود الخاص بالشيء الذي هو شخص حقيقي. و لمّا كان الفصل هو ما به الشيء موجود، فالموجود الحقيقي هو الفصل الذي هو الوجود؛ فالموجود من كل شيء في الخارج هو نفس الوجود.

[ص ١٣٣، س ١٤ / ص ١٦٣، س ١٣]

قوله: «فهذا معنى وجود الكلي الطبيعي»: أي و هذا الذي قلنا من أنّ مبدأ الفصل الأخير في كل نوع هو ما يتقوم و يوجد به الشيء في الخارج، و أنّه بوحدته جامع لجميع الفصول المتقدمة التي هي أيضاً حقائق وجودية و لوازم لوجود الفصل الأخير، و أنّ الوجود هو الموجود بالحقيقة هو معنى وجود الكلي الطبيعي أي الماهية في الخارج؛ فوجوده وجود الشخص، بمعنى أنّه مظهر له حاك عنه حكاية الشيء عما في جوهر ذاته؛ فالوجود بالحقيقة هو

الموجود المتشخص بنفسه، و الماهية أي الكلي الطبيعي تنتزع منه لا بمعنى أنّه موصوف بالوجود بمعنى أنّ الوجود كما هو منسوب إلى الشخص منسوب إليه. فليس للكلي الطبيعي من حيث هو كلي طبيعي وجود في قبال وجود الشخص أصلا لا بالذات و الأصالة و لا بالعرض و التبعية؛ بل الموجود بالذات و بالحقيقة هو الوجود الحاكي عن الكلي الطبيعي و كل ما به قوامه و من لوازمه أو من عوارضه.

ففرق إذاً بين القول بكون الكلي الطبيعي موجودا و لو بوجود أشخاصه أو في ضمن وجود أشخاصه، و القول بأنّه من حيث هو كلي طبيعي ليس موجودا أصلا و بوجه من الوجوه و أنّ الموجود هو الوجود و هو الفصل الحقيقي؛ فحال الوجود بالقياس إلى الكلي الطبيعي كحال المرآة بالقياس إلى الشبح المرئي فيها؛ فكما أنّ الشبح المرئي في المرآة ليس موجودا فيها لا بالذات و لا بتبعية وجود المرآة بل المرآت حاكية عنه و مظهر له؛ كذلك الكلي الطبيعي ليس موجودا لا بالذات و لا بالتبعية بل الموجود هو الوجود الحاكي عنه.

[ص ١٣٤، س ٣ / ص ١٦٤، س ٣]

قوله: «اعلم أنّ الفصل المنطقي»: أي ما هو مبدأ الفصل الاشتقاقي و معروضه.

قال الفيلسوف المحقق السبزواري في ذيل تعليقته الناظرة إلى هذا المقام: «فحقائق الفصول ليست إلّا الوجودات؛ و المراد بالفصل المنطقي ليس نفس الفصلية المعروفة في المنطق، أعني الكلي المقول في جواب أيّ شيء في جوهره؛ بل مقابل الاشتقاقي أعني المفهوم المعروض لذلك المأخوذ في الحد الخالي عن الاشتقاقي».

أقول: أي المعنى المقابل للاشتقاقي هو المفهوم المعروض للفصل الاشتقاقي المأخوذ في حده أي في حد الفصل المنطقي الخالي هذا المفهوم

عن الاشتقاقي؛ فمفهوم النطق الذي هو الفصل المنطقي معروض للناطق الذي هو الفصل الاشتقاقي المأخوذ في حد هذا المفهوم الخالي عن الفصل الاشتقاقي؛ أو المراد هو المفهوم المعروض لذلك الفصل الاشتقاقي المأخوذ في حد النوع الخالي هذا المفهوم عن الفصل الاشتقاقي.

و قال أيضاً في تفسير قول المصنف: «اعلم أنّ الفصل المنطقي إذا كان موجودا»: «أي محمولا موجودا في العقل».

أقول: و إنّما فسّره بذلك لأنّ الفصل المنطقي أي مبدأ الفصل ليس موجودا في الخارج، لأنّ الموجود في الخارج هو الوجود لا الفصل بما هو فصل و بعنوان الفصلية؛ فهو بهذا العنوان محمول موجود في العقل؛ و الفصل الاشتقاقي مفهوم عارض للفصل المنطقي مشعر به حاك عنه و ليس بفصل حقيقي. و أمّا خلوّ الفصل المنطقي عن الاشتقاقي فلما سيصرح بذلك المصنف ـ قدس سره ـ عاجلا، و فسّره الفيلسوف المحشّي أحسن تفسير و أكمل تحرير.

و محصل الكلام في هذا المقام أنّ ما به جوهرية الشيء أو عرضيته[١] و هو الفصل المنطقي الذي هو نحو وجوده إذا كان موجودا أي مفهوما محمولا في العقل على ذات الشيء و حقيقته الوجودية و هو معنى كونه موجودا ـ على ما فسّره الفيلسوف المحشّي ـ فلايجب أن يكون الفصل الاشتقاقي المعروف في المنطق موجودا بالفعل على نعت الانفراد و الاستقلال كسائر الفصول الاشتقاقية الموجودة بالانفراد في سائر المركبات الخارجية، كالناطق الموجود بالفعل في جميع مراتب وجود الإنسان المتحرك في جوهره و ذاته؛ إذ كثير من أنواع الأعراض لها فصول منطقية بها قوام ذاتها و نحو وجودها، و ليست لها فصول اشتقاقية؛ و إلّا لكانت الكثرة الغير المتناهية الحاصلة من الفصول الغير المتناهية المترتبة

---

١. نسخه أصل: عرضية.

ترتبا زمانيا التي كل منها بإزاء مرتبة من مراتب هذا النوع الخاص من العرض، كمراتب الحرارات و مراتب الروائح و مراتب السوادات الحاصلة بالحركة نحو الاشتداد أو النقص، موجودة بالفعل. و المراد بـ«الترتب» الترتب الزماني أو الرتبي لا الترتب العلّي و المعلولي؛ إذ ليست المرتبة السابقة علة للمرتبة اللاحقة إلّا بنحو الإعداد.

و قوله: «فإنّ كثيرا ما يحصل ...» تعليل لقوله: «و لا أيضاً لجميع الأنواع الجوهرية فصول اشتقاقية» و الظاهر أنّ قوله: «فصولا» بالنصب غلط من الناسخ، و الصحيح بالرفع. و الحاصل أنّ الفصل المنطقي موجود في كل مركب و بسيط. و للمركبات بإزاء الفصول المنطقية فصول اشتقاقية موجودة بالانفراد في أنواع مختلفة كالناطق و الساهل و الناهق الموجود كل منها في نوع خاص من الحيوان بانفراده؛ و لكن ليس للبسائط ـ جوهرا كانت أو عرضا ـ فصول اشتقاقية بإزاء الفصول المنطقية، كمراتب الحرارات و السوادات و الروائح في الأعراض و كمراتب النفس المتحركة في جوهرها.

[ص ١٣٤، س ٨ / ص ١٦٤، س ٩]

قوله: «لأنواع كثيرة»: فإنّ كل مرتبة من مراتب الشديد و الضعيف نوع مغاير لنوع سابق عليه أو لاحق له؛ و لكن تلك الأنواع الكثيرة الحاصلة من حركة الجوهر في مراتبه ليست موجودة بوجودات متمايزة بالفعل؛ بل كلها ينتزع من هذا الوجود الواحد بحسب مراتبه المختلفة؛ و يحصل في كل مرتبة فصل منطقي لكل نوع من تلك الأنواع؛ و تنتزع تلك الفصول و الأنواع من هذا الوجود البسيط الكمالي الواقع في المرتبة الأخيرة؛ فإذا كان الأمر على هذا المنوال و كانت الفصول المنطقية موجودة في جميع المراتب و الأنواع الكمالية و حقيقة الفصل هي الوجود، فقد ثبت أنّ للوجود كمالية و نقصا و شدة و ضعفا.

[ص ١٣٤، س ١٢ / ص ١٦٤، س ١٣]

قوله: «في خصوص فرديته»: أي في وجوده الخاص المتعين لا في أصل المعنى المشترك في جميع الأفراد و الأشخاص الوجودية؛ فالتفاوت إنّما هو بالفصول التي هي الوجودات في الحقيقة.

[ص ١٣٤، س ١٣ / ص ١٦٤، س ١٥]

قوله: «يرجع إلى الفصول»: و الفصول عندنا وجودات، فالتفاوت يرجع إلى الوجود في الحقيقة.

[ص ١٣٤، س ١٦ / ص ١٦٤، س ١٨]

قوله: «كما أنّهم ذهبوا إلى التفاوت بالأقدمية بحسب الماهيات»: على ما قرّره في أوائل الأمور العامة من كتاب الأسفار و ذكر دلائله على أصالة الماهية في قوله: «بأنّ ماهية العلة بما هي في العلة أقدم منها بما هي في المعلول» و أبطلها بما لا مزيد[1] عليه.

[ص ١٣٥، س ١ / ص ١٦٥، س ٣]

قوله: «و رجّحنا هناك جانب القول بالأشدية بحسب الماهية»: فإنّ المشهور عن الجمهور أنّ الميز بين الأشياء إمّا بتمام الذات أو ببعض الذات أو بالعوارض، و لا رابع في البين؛ و لكن الإشراقيين جوّزوا قسما[2] رابعا هو التشكيك في نفس الذات و الحقيقة، لكن لا في أصل الذات فإنّ أصل الذات محفوظ في جميع المراتب، بل باعتبار المراتب و الدرجات. و المصنف رجّح هناك جانب هذا الرأي و حكم بجواز وقوع التشكيك بالنقص و الكمال في نفس الذات و الماهية لا بمعنى البينونة بين الناقص و الكامل في أصل الذات و الحقيقة؛ بل بمعنى أنّ للذات في أصلها و نفسها تفاوتا بحسب النقص و الكمال و عرضا عريضا في أصل الذات و الحقيقة المحفوظة في جميع المراتب الناقصة و الكاملة؛ و أمّا هنا فقد عدل عن هذا النظر و حكم بأنّ هذا التفاوت كالتفاوت

---

١. نسخه اصل: لا نريد.

٢. نسخه اصل: جوز و قسماً (اشتباه تايپى).

بالأقدمية يرجع أيضاً إلى التفاوت في أنحاء الوجودات؛ فما به التفاوت و ما فيه هو نفس الوجود بالنقص و الكمال و الضعف و الشدة و الأقدمية و خلافها.

[ص ١٣٦، س ٥ / ص ١٦٦، س ٤]

قوله: «في هذا المعنى الكلي»: أي المفهوم العام الذهني للوجود العارض لجميع الوجودات الغير المقوّم لها، فإنّه كسائر المعاني العامة كالشيئية و الإمكان و نظائرهما، فله وجود زائد في العقل، إذ مفهوم الوجود العام الشامل لجميع الوجودات زائد على أصل الحقيقة في الواجب و الممكن عند جميع الفرق من المتكلمين و الحكماء.

[ص ١٣٦، س ١٠ / ص ١٦٦، س ٩]

قوله: «فحاله كحال العرضي الآخر»: في كونه مباينا مغايرا للجنس، فلا فرق في هذه الجهة أي في الزيادة و المغايرة بين الفصل العارض للجنس و سائر الأعراض اللاحقة للجنس.

[ص ١٣٦، س ١٠ / ص ١٦٦، س ٩]

قوله: «فيكون الاشتداد فيما وراء السواد»: أي فإذا كان الاشتداد في الفصل و هو أمر مغاير للجنس، فيكون الاشتداد في أمر وراء السواد؛ فما معنى حكمهم بوقوع الأشد و الأضعف في السواد؟

[المشهد الثانی]
[فی وجوده تعالی و إنشاء الله النشاة الآخرة و الأولی و فیه شواهد]

[الشاهد الأول]
[في صنعه و إبداعه]

[ص ١٣٧، س ٨ / ص ١٦٩، س ٦]

قوله: «تام الوجود»: قال الفيلسوف المحشّي الحكيم البارع: «أي ليس له حالة منتظرة».

أقول: هذا حق إلّا أنّه تفسير للشيء بلازمه.

[ص ١٣٧، س ٨ / ص ١٦٩، س ٦]

قوله: «فوق التمام»: قال: «أي كل وجود و كمال فيما سواه مترشح منه و لا يعوزه شيء من كمال أعم من الكمال الأول و الثاني».

أقول: أي الكمال الأول المتمم المكمل لذات الشيء كالناطقية للإنسان مثلا. و الكمال الثاني من الأوصاف اللاحقة له أو اللازمة لتعيّنه و تشخّصه و هذا في الإنسان؛ و أمّا في الواجب فكالعلم و القدرة و الحكمة البالغة. و التعبير بالأول و الثاني لمجرد الفرق بين نحوي الكمال و إلّا فذاته بذاته مبدأ كل الخيرات و جامع جميع الكمالات، و كلها متحد بالذات؛ فجميع الكمالات الموجودة في جميع الموجودات، سواء كانت من سنخ الكمالات الأول أو

الثواني، موجودة في حاق ذات البارئ.

[ص ١٣٧، س ٨ / ص ١٦٩، س ٦]

قوله: «أو صفة»: قال الفيلسوف المحشي: «أراد صفة خاصة بالثاني».

أقول: لعل مقصوده أي كل صفة خاصة بكل موجود هو بالقياس إلى الوجود الواجب واقع في ثانية المراتب الشاملة لما سوى الأول من مراتب الوجود.

و إنّما قال: «خاصة بالثاني» لأنّ صفته تعالى عين ذاته؛ فلايقال فيها إنّها خاصة به تعالى، لأنّ في لفظ الخصوصية إيماءا إلى الزيادة؛ بل لفظ «الخصوصية» و «الاختصاص» و نحوهما مناسب لما سواه تعالى؛ أو لعل المراد بـ«الثاني» في كلامه الواجب الوجود الثاني المفروض؛ و المقصود أنّ الواجب الوجود هو واجد للكمال الأول و الثاني و لجميع الصفات الكمالية الخاصة بسائر الموجودات حتى للصفة الخاصة بالواجب الوجود الثاني إن كا ن في العالم واجب آخر مفروض؛ أو لعل لفظ «الثاني» غلط وقع في العبارة سهوا من الناسخ أو من المطبعة.

و أمّا الضمير في قول الحكيم المحشي: «و أمّا كونها في الأول عين ذاته» فعائد إلى الصفة أو إليها و إلى الكمالات الأولى و الثانية؛ و المقصود أنّ جامعية[١] الذات لجميع الكمالات و الصفات أمر هو المقصود بيانه هنا؛ و أمّا كونها عين الذات فهو مقتضى البرهان المذكور في محله المتكفل لبيانه.

[ص ١٣٧، س ٨ / ص ١٦٩، س ٧]

قوله: «أو إرادة»: بل ذاته تعالى عين إرادته القديمة المتعلقة بإيجاد كل شيء في وقته و زمانه من غير حدوث إرادة جديدة حين إيجاد شيء في زمان معين، خلافا للكرامية القائلة بحدوث الإرادة الجديدة حين إيجاد شيء في وقت معين.

---

١. نسخه اصل: جامعيته.

و ذاته عين الداعي لإيجاد الأشياء بلا داعٍ زائد على ذاته، لأنّ ذاته غاية الغايات و منتهى المقاصد، خلافا للمعتزلة القائلة بأنّ الداعي له على الإيجاد إيصال النفع إلى العباد.

و ذاته عين القدرة القاهرة على خلق كل شيء من غير افتقار إلى الآلة؛ كيف، و ذاته بذاته خالق الآلات و الأسباب و لا آلة للذات الخالقة للآلات و الأسباب؛ و هو تام الفاعلية فلايعتريه تغيّر من حركة أو عزم أو تهيّوء لإيجاد الأشياء، و لا تأثر و انفعال من غيره بأيّ نحو من أنحاء التأثر و الانفعال من الاستعانة و الاستمداد و الاكتساب و التوسل بشيء مما سواه؛ أو تعقل زائد للفعل من الصور المرتسمة؛ أو تعقل الأصلح كما يقول المعتزلة في ترجيح الحادث و مرجّح الحدوث؛ أو تعقل لغرض زائد فإنّه لو كان لفعله غرض و يعقله أولاً ثم يفعله، لَما كان مختارا حقيقيا، بل كان مسخّرا مقهورا للتصديق بفائدة الفعل كما سواه، كما قال ابن سينا: «إنّا مضطرون في صورة المختارين».

[ص ١٣٧، س ١٠ / ص ١٦٩، س ٨]

قوله: «و هو أول كل شيء»: إذ هو مبدأ الوجود مما في الغيب و الشهود، و محقق الحقائق و مشيّء الأشياء؛ و هو الواجب و الأصل و الحقيقة، و ما سواه ممكن و فرع و رقيقه و روائح فيضه و لوامع نوره، فهو قبل كل شيء على الإطلاق.

[ص ١٣٧، س ١٠ / ص ١٦٩، س ٨]

قوله: «فلا أول له بوجه من الوجوه»: إذ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، و سابق الوجود على ما سواه من الموجودات، و غير مستعين بشيء من الأسباب و الآلات؛ فلو كان له شيء من الأمور المذكورة آنفا كان له تأثير في فاعليته، فكان له سبق في فاعليته، فلم‌يكن أولاً من جميع الوجوه.

[ص ۱۳۷، س ۱۳ / ص ۱۷۰، س ۱]

قوله: «فلايكون واحداً حقيقياً»: لأنّه حينئذٍ كانت فيه جهة[۱] وجوب و جهة[۲] إمكان و جهة[۳] فعل و جهة[۴] قوة، فكان مركبا من وجوب و فعلية و إمكان و قوة، فكان متعددا.

[ص ۱۳۸، س ۱ / ص ۱۷۰، س ٤]

قوله: «سواء كان التغير زمانيا»: حاصلا بالتدريج في زمان فاصل بين المتغير منه و المتغير إليه؛ و فيه مضافا إلى المحذور المذكور في الكتاب محاذير أخرى من لزوم النقص و التجدد و القوة و الإمكان و نحوها.

[ص ۱۳۸، س ۱ / ص ۱۷۰، س ٤]

قوله: «أو ذاتيا»: أي تبدلا دفعيا آنيا من ذات إلى ذات أو من حال أو صفة ذاتيتين إلى حال أو صفة ذاتيتين أُخريين[۵]؛ أو المراد من التغير الزماني كون الذات محفوظة و مع ذلك متحولة في شئون و أوصاف و أحوال متبدلة متجددة في أزمنة مختلفة نظير الاستحالة؛ و من التغير الذاتي كون الذات متغيرة متجددة في كل آن نظير التغير و التجدد الجوهري في الطبائع و النفوس، أو في معرض الكون و الفساد و لا محالة كان التغير ذاتيا.

[ص ۱۳۸، س ۱ / ص ۱۷۰، س ٤]

قوله: «إلى شر»: أي إلى ما هو شرّ بالقياس إليه لقصوره عن مرتبته تعالى و إن كا ن خيرا بالقياس إلى ما سواه.

[ص ۱۳۸، س ۲ / ص ۱۷۰، س ٥]

قوله: «و هذا مستحيل في العقل»: أي تغير الشيء من خير إلى شر مستحيل عقلا، و لا سيما في الشيء العاقل المدرك و بالأخص في الواجب العظيم شانه الذي هو مبدأ كل خير و كمال و جمال؛ و كل شيء ما سواه دونه في

---

۱. نسخه اصل: جهته.
۲. نسخه اصل: جهته.
۳. نسخه اصل: جهته.
۴. نسخه اصل: جهته.
۵. نسخه اصل: آخريين.

رتبة الوجود و في الكمال.

و قوله: «و لما سبق ...» تعليل آخر لاستحالة التغير في ذاته تعالى بأيّ وجه كان من جهتين: إحداهما من جهة نفس الحركة و استلزامها لكونه ذا قوة جسمانية؛ و الأخرى من جهة الغاية، و أنّ كل ما يطلب غاية لم تكن حاصلة له فهو ذو ماهية، و الوجود ذو الماهية وجود محدود، و المحدود ناقص قاصر؛ و الواجب هو الوجود الصرف بلا ماهية، و الوجود الصرف تام الوجود كامل الذات واجد لجميع الموجودات و الكمالات بنحو أعلى و أتمّ.

[ص ١٣٨، س ٨ / ص ١٧٠، س ١٢]

قوله: «حتى يكون له حد لم يكن فيه عالما أو قادرا»: و هو حد الذات و مرتبتها، فإنّه إذا كانت صفاته عارضة لذاته كانت مرتبة ذاته في نفس ذاته عارية عن الصفات، مع أنّ ذاته صرف الوجود الواجد[1] لجميع الكمالات.

[ص ١٣٨، س ١٠ / ص ١٧٠، س ١٣]

قوله: «لأنّه صمد فرد»: الصمد هو الشيء المالئ المصمت الفاقد للخلل و الفرج و الأجواف، أي لأنّه وجود مالئ ليس فيه جوف خالٍ عن شيء يجب وجوده له حتى يكون من جهة ذلك الشيء بالقوة فيكون مركبا من فعل و قوة فلا يكون فردا؛ إذ الفرد يطلق على ما ليس له مثل و لا عدل و لا فيه تركيب عن أجزاء متشابهة أو متخالفة. و يؤيّد هذا التفسير قوله: «يجب أن يكون جميع كمالاته قد خرج فيه من القوة إلى الفعل»؛ هذا. و قد ذكر الفيلسوف المحشّي وجوها أخرى في توضيح المقام و الأولى ما قرّرناه.

[ص ١٣٨، س ١١ / ص ١٧٠، س ١٤]

قوله: «لا جهة فيه غيره»: أي لا جهة فيه سوى نفس ذاته التي هي صرف الوجود الواحد الأحد الواجد لجميع الكمالات العاري عن شيء من الجهات

---

١. نسخه اصل: الواحد.

كالقوة و الاستعداد بالقياس إلى صفة كمالية.

[ص ١٣٨، س ١٣ / ص ١٧١، س ١]

قوله: «نقصان»: أي فقدان و عدم لشيء، لأنّ النقصان يوجب التعدد أي التركيب من الفعلية و القوة المستلزم للتعدد.

[ص ١٣٩، س ١ / ص ١٧١، س ٥]

قوله: «و حقيقة الشيء لاتكون ممتزجا[١] بغيره»: سواء كانت تلك الحقيقة حقيقة الوجود أو حقيقة الصفة الكمالية؛ فكما أنّ وجوده تعالى ـ و هو حقيقة الحقائق و أصل كل حقيقة ـ وجود واحد بسيط، و مع وحدته و بساطته كل الوجودات و ليست تلك الحقيقة ممتزجة من الوجود و شيء غير الوجود، كذلك صفة العلم حقيقة العلم التام الأتم الكامل الأكمل ليست ممتزجه من العلم بشيء و عدم العلم بشيء، بل هي كل العلم و كل العلم بكل شيء؛ و لو لا ذلك لكان وجوده ممتزجا من وجدان و فقدان، و علمه ممتزجا من علم و جهل؛ و ما كان ممتزجا بغيره لم يخرج جميعه من القوة إلى الفعل، بل قد بقي فيه شيء بالقوة و الإمكان؛ إذ لو كان تاما كاملا بالفعل لم يحتج إلى انضمام الغير؛ فالتركيب و الامتزاج آية النقصان و الإمكان؛ تعالى الواجب عن ذلك.

[ص ١٣٩، س ٤ / ص ١٧١، س ٨]

قوله: «وحدة عددية»: مقرونة بالتعين و التشخص العارضين المانعين عن الشمول و الإحاطة و الظهور في جميع المظاهر كوحدة زيد مثلا؛ فإنّ الوحدة العددية وحدة حاصلة للشيء من مقارنته لأمر مميز إيّاه عما سواه زائد على ذاته مانع لشموله و إحاطته وسعته لجميع ما عداه، و الواجب متعين ممتاز عما سواه بنفس ذاته لا بمقارنة شيء آخر، بل وحدته وحدة حقة حقيقية؛ و آية تلك الوحدة في عالم الإمكان وحدة العقل البسيط الجامع لجميع العقول التفصيلية، و وحدة النفس الجامعة لجميع القوى العلمية و

---

١. ظاهراً: ممتزجة.

العملية، إلّا أنّها وحدة حقيقية فقط لا حقة حقيقية.

[ص ١٣٩، س ١٠ / ص ١٧١، س ١٥]

قوله: «العلم هناك في شيئية المعلوم»: يعني أنّ العلم بشيئية المعلوم الكائن هناك ـأي في عالم الربوبي و موطن الذات ـأقوى وجوداً من نفس الشيء المعلوم الموجود هاهنا؛ فالصورة العلمية الموجودة من الأشياء في العالم الربوبي و حضرة الذات أقوى وجودا من وجودها في هذا العالم السفلي و سائر العوالم الإمكانية أيضاً؛ فالإنسان العلمي الإلهي أقوى وجودا في الإنسانية من الإنسان الجسماني الكائن في هذا العالم، و الإنسان الروحاني الكائن في سائر العوالم الإمكانية.

و الحاصل أنّ حقائق الأشياء الموجودة في ذات الباريء المعلومة بالعلم الأزلي الذاتي الإلهي أولى و أحقّ بالشيئية من شيئيتها الموجودة في العوالم الإمكانية بالوجودات الخاصة بها؛ لأنّها أظلال و رقائق لتلك الحقائق الموجودة هناك.

و قوله: «نعم فإنّه مشيّئ الأشياء ...» فهو كلام المصنف و هو تأييد و تصديق لصحة قول القائل المذكور؛ و الضمير عائد إلى الله تعالى.

و قال الحكيم السبزواري في هذا المقام: «بل العلم هاهنا أقوى أيضاً» إلى آخر ما قال.

أقول: و هذا كلام جزل صدر من الأهل، ضاعف الله أجره و نوّر الله مضجعه.

[ص ١٣٩، س ١٢ / ص ١٧١، س ١٧]

قوله: «فوق الشيء و يزيد»: قال الحكيم السبزواري: «الأظهر هو «الشيء» بدل «فوق الشيء»».

أقول: و يمكن أن يكون المراد أنّ تأكّد الشيء و تمامه فوق الشيء و يزيد عليه في الوجود و الشدة؛ على أن يكون قوله: «و يزيد عليه» تأكيدا لقوله: «فوق الشيء».

[ص ١٤٠، س ١ / ص ١٧٢، س ٥]

قوله: «عن المادة»: متعلق بقوله: «مفارق الوجود» و بقوله: «و التأثير»، و المعنى: أنّه يجب أن يكون في وجوده و في فاعليته و تأثيره في غيره مفارقا عن المادة مستغنياً عنها مستقلا بذاته، خلافا للنفس؛ فإنّها و إن كانت مفارقة الوجود عن المادة مجردة في ذاتها عنها، إلّا أنّها في التأثير و التدبير مفتقرة إليها. و يمكن أن يكون المعنى أنّه يجب أن يكون وجوده مفارقا عن المادة و عن تأثير المادة فيه. و قيد «المفارقة عن التأثير عن المادة» للإشارة إلى أنّ النفس و إن كانت مفارقة الوجود عن المادة بالذات، إلّا أنّها متأثرة عن المادة نوعا من التأثر، لسراية أحكام المادة فيها كسراية أحكامها في المادة بحكم الاتحاد في الوجود.

[ص ١٤٠، س ٢ / ص ١٧٢، س ٦]

قوله: «و التأثير في الهيولى»: عطف على «الوحدة» أي و لعدم التأثير في الهيولى، لكونها قوة محضه فاقدة للفعلية التي هي شرط التأثير و التأثر؛ مع أنّ الصادر الأول أعني العقل يجب أن يكون فاعلا مؤثرا في غيره، لكونه واسطة لصدور ما سواه و نزول الفيض إلى ما عداه، خصوصا العقل الثاني الصادر عنه من جهة وجوده و وجوبه، و جرم الفلك الأول و هو الجسم الأقصى الصادر عنه من جهة ماهيته و إمكانه.

[ص ١٤٠، س ٢ / ص ١٧٢، س ٦]

قوله: «و استقلال الوجود في العرض و الصورة»: أي و لعدم استقلال الوجود فيهما، لأنّ العرض حالّ في الموضوع، و الصورة حالّة في الهيولى، فهما غير مستقلين في الوجود و الإيجاد، و التأثير في الغير فرع الاستقلال في الوجود.

[ص ١٤٠، س ٦ / ص ١٧٢، س ١٠]

قوله: «و لو صدر عنه غيره بالذات»: أي لو صدر عن الواجب - جلّ شانه - غيره

بالذات أي لا بواسطة العقل، لكان في ذاته كثرة حسب كثرة الصادرات، لامتناع صدور الكثير عن الواحد، فلابد في صدور الأشياء من حيثيات متكثرة في ذاته مع أنّه واحد بسيط من جميع الجهات؛ أو المعني: لو صدر عن الواجب موجود غير العقل بالذات أي بلا واسطة العقل؛ لكن الأول أرجح و أنسب بالمقام.

[ص ١٤١، س ١ / ص ١٧٣، س ٧]

قوله: «استناد الحركات الطبيعية إلى أشواق و إرادات»: الشوق و الإرادة إنّما هما للنفس الشاعرة بأفاعليها و غايات أفاعيلها المحركة بالإرادة، و نسبتهما إلى الحركات الطبيعية لأجل كون الطبيعة فيما له نفس شاعرة مقهورة للنفس، فاعلة بإرادتها.

[ص ١٤١، س ٣ / ص ١٧٣، س ٩]

قوله: «و إلى فيضه الأول»: هو العقل الأول الذي هو الصادر الأول، و إن كا ن الوجود المنبسط المسمى بـ«الفيض المقدس» هو الصادر الأول بالحقيقة.

[ص ١٤١، س ٥ / ص ١٧٣، س ١٢]

قوله: «مثلث بالعرض»: إذ له ثلاث جهات و اعتبارات، حيث إنّ له وجوداً، و له أيضاً شهوداً لحضرة المعبود و وجوبا بوجوبه تعالى و عشقا لجماله و بهائه و كماله، و له ماهيّة و ذات مخصوصة على ما قرّره في الإشراق الرابع من الشاهد الأول من المشهد الثاني. و كون العقل الأول مثلثا بالعرض، لأجل أنّ تلك الجهات و الاعتبارات الثلاث إنّما هي بالفرض و التحليل الذهني. و قد قرّر الفيلسوف المحشّي تلك الجهات الثلاث بما لا مزيد عليه.

[ص ١٤١، س ٦ / ص ١٧٣، س ١٢]

قوله: «فيكون الجواهر المفارقة»: أي أرباب الأنواع البسيطة و المركبة المتحركة في ذواتها و جواهرها إلى تلك الجواهر المفارقة التي هي أربابها و تلك أصنامها؛ و تلك الجواهر المفارقة هي العقول المتكافئة في الطبقة

العرضية؛ و أمّا العقول الكلية في الطبقة الطولية المحركة للنفوس الفلكية بالتشويق؛ فقد أشار إلى وجودها و تأثيرها في النظام العلوي السماوي و تعدادها بقوله: «ثم إنّه قد ظهر ...».

[ص ١٤١، س ١٣ / ص ١٧٤، س ٤]

قوله: «هي صور هذه الحركات»: أي مبادئ الحركات و هكذا الصورة في قوله: «صور الأشواق العقلية» و فسّرها الفيلسوف المحشّي بما به الشيء بالفعل؛ و مآل التفسيرين واحد. و يمكن أن يقال: إنّما جعل الطبائع السماوية صور الحركات الصادرة عنها، لأجل أنّ الحركة دالة بوجودها على أمر هو مبدؤها[١] و منشؤها؛ و لمّا لم‌تكن الحركة ذات صورة مشهودة كسائر الأمور المشهودة سوى نفس مفهوم الحدوث التدريجي، فكانت الطبائع الفاعلة إياها صوراً لها؛ و هكذا الأمر في كون النفوس صورا للأشواق.

[ص ١٤١، س ١٥ / ص ١٧٤، س ٦]

قوله: «و العقول أعلاها مرتبة»: أي و العقول الكلية الطولية المحركة للنفوس الفلكية بالتشويق ـ و هي سكّان عالم الجبروت ـ أعلى مرتبة و أقرب منزلة من تلك الأجرام و نفوسها المنطبعة المحركة بالمباشرة و العقول المتكافئة. و المراد بمدبّراتها نفوسها المنطبعة.

[ص ١٤٢، س ٣ / ص ١٧٤، س ١٢]

قوله: «أهل الجاهلية الأولى»: و هم السابقون الأولون من زعماء المذهب المادي الذين سبقوا إلى القول بأصالة المادة و أزليتها و مبدئيتها للنظام العلوي و السفلي الجسماني من بلاد يونان أو إيران أو الصين في الأزمنة القديمة على ما ثبت في تاريخ النشأة الفكرية، من أنّ طالس الملطي أول من أسّس أساس المذهب المادي، و هو القائل بأنّ مبادئ النظام المحسوس هي الماء و التراب و الهواء و النار المعروفة عند الأوائل بالعناصر الأربعة

---

١. نسخه اصل: مبدئها.

البسائط؛ و لكن الظاهر من قول المصنف: «و منهم من زعم أنّ مادة هذه المحسوسات ...» أنّ هذا هو المذهب الأصيل الأقدم من جميع المذاهب المادية لا المذهب المنسوب إلى طالس.

و إلى هذا المذهب الأصيل الأقدم مال الرجل المعروف بـداروين القائل بأنّ المادة هي الأصل الأول القديم الأزلي الساري في جميع الأجرام و الأجسام المتطوّر بأطوارها المتفاوتة المتصور بصورها المختلفة و خواصها المتفننة تحت ناموس البقاء و سنة النشوء و الارتقاء بمعونه الحركة.

و ما قاله المصنف البارع هو الحق الحقيق بالتصديق؛ إذ ما كانت النشأة الفكرية في بداية العالم و ظهور الأجرام و الأجسام و أنواعها مختصة بزمان طالس أو من سبقه بزمان قيصر أو من لحقه؛ بل كان الإنسان من أول نشأته و خلقته ـ و ليس له بدء زماني معلوم على التحقيق ـ متفكرا في هذه المسألة العظيمة الفخيمة؛ و كان منذ خلق هلوعاً بالوقوف على سرّ الوجود و الإيجاد متأمّلا في هذاالأمر الفخيم مترصدا للهداية و الإرشاد من سبيل العقل؛ و كان الناس بين الحائرين في مسألة الخلقة و بدء حدوث العالم، و الشاكّين و المتوقّفين في هذه المسألة، و المعتقدين بعقائد متفنّنة، حتى طلعت شموس الهداية من أفق سماء النبوة و الرسالة و نزلت الأنباء الإلهية من عرش الوحي و منبع الإلهام و العناية، و تجلى حضرة الواجب و نور الأحدية جلّ شأنه على القلوب القدسية و العقول المتلألئة النورية، و أخذت بزمام الجاحدين المنحرفين و القاصرين المتحيرين و العقلاء المتفكرين، و ساقتهم إلى شريعة التوحيد. و إنّي قد صنفت أخيرا كتابا بالفارسية في الرد على مذهب الماديين القائلين بأصالة المادة و أزليتها و مبدئيتها للنظام المشهود و سميته بالفارسية «مبدء آفرينش از ديدگاه فلاسفه اسلام».

[ص ١٤٢، س ١٦ / ص ١٧٥، س ١٠]

قوله: «و أمّا أهل الجاهلية الثانية»: أي أرباب المذاهب الباطلة و الآراء السخيفة الحادثة من بعد ظهور الإسلام بين فرق المسلمين.

[ص ١٤٣، س ٤ / ص ١٧٥، س ١٧]

قوله: «و هذا أقرب»: أي أقرب المذاهب المذكورة إلى الحق؛ مع ما فيه من السخافة من جهة نفي العلية التامة عن ذات البارئ، و هي القدر المشترك بين جميع المذاهب المذكورة.

[ص ١٤٤، س ١ / ص ١٧٦، س ١٥]

قوله: «وكانوا يعتقدون ...»: أي و كان المخاطبون بهذا الخطاب في قوله: ﴿إنّكمْ و ما تعبدون حصب جهنم﴾ [١] يعتقدون أنّهم يعبدون عيسى؛ و أنّهم أصابوا في اعتقادهم بألوهيته، حيث يعتقدون أنّ عيسى هو الإنسان الكامل الذي كان مظهرا تاما لأوصاف الله، و أنّه الإله المستحق للعبودية؛ فلما خوطبوا بهذا الخطاب الذي صرح فيه بأنّهم و معبودهم حصب جهنم، جادلوا الرسول في هذه الآية و أنّه لِمَ وصف معبودهم بذلك؛ فقال (ص): معبودكم الطاغوت. و ليس مراده أنّ عيسى (ع) هو الطاغوت؛ بل مراده أنّ ما تصوّروه في أوهامهم من أنّ الموجود الكامل ــ كائناً من كان ــ هو الإلٰه المستحق للعبودية غلط و خطأ فاحش؛ و أنّه ليس ما سوى الله مما خطر في قلوبكم هو الإله اللائق لسمة الألوهية المستحق للعبودية، و إن كا ن أكمل أفراد زمانه أو أعظم و أكمل موجود بعد الله؛ و أنّ كلّما تصوروه في أوهامهم و نزّلوه منزلة الحق المطلق جل جلاله، فهو وهم فاسد و رأي كاسد، إذ هو مخلوق لوهمهم موجود ممكن كمثلهم، و الموجود الكامل المطلق أجل مما خطر في أوهام البشر.

---

١. سورة انبياء، آيه ٩٨.

[ص ١٤٤، س ٧ / ص ١٧٧، س ٥]

قوله: «في التصور»: لأنّهم لايتصورون في اختيار المعبود و انتخابه إلّا ما كان في الواقع إلٰها في ظنهم و بحسب تصورهم، فتصورهم تصور الإله لا ما سواه، و إن اخطأوا في التصديق.

[ص ١٤٤، س ٨ / ص ١٧٧، س ٦]

قوله: «و بين كثير من الإسلاميين»: و هم أهل الجاهلية الثانية ممن وصف حالهم و بيّن عقائدهم الواهية و آراءهم الفاسدة.

[ص ١٤٤، س ١٢ / ص ١٧٧، س ١٠]

قوله: «لأنّ أمره ماض»: لأنّ أمره هو الوجود الفائض على كل موجود، النازل في جميع منازله التي رتبها بحكمته و تدبيره و حكمه و قضائه النافذ؛ و للوجود في كل موجود و في أيّ منزل من منازله حكم خاص و أثر مخصوص يترتب عليه و أمر فوّض إليه. و هذا الموجود في هذه المرتبة من الوجود مجبول على الطاعة و الإتيان بما فوض إليه في النظام الكامل الأحسن؛ فالأفلاك في دورآنهاو الكواكب في ضوئها و شروقها و الشمس و القمر في طلوعهما و غروبهما و الليل و النهار في تعاقبهما، و الأنهار في جريانها و الأشجار في امتداد أغصانها و انبساط أوراقها و انتشارها و إبراز أثمارها، و الحيوانات في ظهور آثارها و خواصها و ما هو المفيد في النظام من أفعالها و أعمالها، و الإنسان و ما أودع فيه من عجائب الصنع و غرائب الخلقة و إيفاء كل عضو من أعضائه الظاهرة و الباطنة بوظائفها، كل أولئك في طاعة الله التكوينية و إنفاذ أمره و قضائه من غير تخلف و عصيان فيما فوّض إليها و دبره الحيكم الخبير.

[ص ١٤٤، س ١٦ / ص ١٧٧، س ١٥]

قوله: «بين أصبعين من أصابع الرحمن»: فتارة يميل إلى الطاعة و فعل الخيرات تحت اسم «الهادي»، و أخرى يميل إلى العصيان و فعل الشرور تحت اسم

«المضِلّ» و هذا حال المؤمن المتوسط في الإيمان. و أمّا المؤمن الكامل المستشرف للحق الطالب للقائه و العكوف على بابه، فهو دائما في الطاعة و العبودية و فعل الخيرات لايميل عنها طرفة عين، كما أنّ الكافر الضالّ المنحرف عن جناب الحق دائما في الطغيان و العصيان لا يميل إلى الطاعة و الانخراط في سلك العبودية لحظة؛ هذا مع قطع النظر عن عواقب الأمور و ما ثبت في اللوح المحفوظ و القضاء الإلهي.

[ص ١٤٥، س ٤ / ص ١٧٨، س ٤]

قوله: «و مبهج و مبتهج بذاته»: أمّا كونه مبتهجا بذاته، فلأنّ ذاته أتم وجود و أكمل موجود و أبهاه و أسناه، و منبع كل جمال و كمال و أصل كل سناء و بهاء؛ و كل من أدرك جمالا و كمالا و بهاءً و سناءً في موجود أحبّه و عشقه و ابتهج به؛ و كيف لم‌يكن الواجب تعالى مبتهجا بذاته و هو أجمل و أكمل و أتم و أبهى موجود مما في الغيب و الشهود، و له المرتبة الأعلى من العلم و الإدراك.

و أمّا كونه مبهجاً أي موجبا لوجود البهجة و السرور في العالم، فلأنّه مبدأ النظام الأحسن الذي ليس فوقه في الحسن و البهاء و الجمال و الكمال نظام، بل لايمكن نظام أحسن و أجمل و أكمل و أبهى و أسنى منه في الوجود و لأنّ كلّ ما في الوجود من الجمال و الكمال و الحسن و البهاء فهو ظل لما في ذات الله مترشح منه.

[ص ١٤٥، س ٦ / ص ١٧٨، س ٥]

قوله: «و العالم و المعلوم و العلم في حقه واحد»: بحكم اتحاد العاقل و المعقول و العقل المبرهن عليه، و لاسيما الواجب الذي هو في أعلى مراتب العقلانية و هو العقل بالحقيقة؛ كما عبّر عنه الشيخ في كتاب الإشارات بالعقل الأول، لأنّه أشد تجردا و في أعلى مراتب التجرد عن كل ما يوجب النقص و القصور.

[ص ١٤٥، س ٧ / ص ١٧٨، س ٦]

قوله: «من غير حجاب و غفلة»: أي من غير حجاب حائل بين الحاس و المحسوس و من غير غفلة الشاعر عن الأمر المتلذ به.

[ص ١٤٥، س ١٠ / ص ١٧٨، س ٩]

قوله: «من حيث ذاته»: أي من حيث إنّ هذا الغير و ما فيه من الكمال المترتب على وجوده إنّما هو منه تعالى، و لاسيما أنّ وجوده في نفسه الذي هو مبدأ الكمال و الجمال الموجودين فيه هو عين وجوده له تعالى.

[ص ١٤٥، س ١٣ / ص ١٧٨، س ١٢]

قوله: «هو نفس كونها من الحق»: لأنّها روابط محضة، فوجودها في أنفسها هو وجودها لربها و جاعلها جلّ جلاله.

[ص ١٤٥، س ١٦ / ص ١٧٨، س ١٥]

قوله: «و نحن مصروفون»: جملة حالية.

[ص ١٤٥، س ١٧ / ص ١٧٨، س ١٧]

قوله: «على سبيل الاختلاس»: الحاصل في بعض اللحظات و الأوقات لبعض النفوس: إمّا لانصرافها عن الشواغل الحسية لسانحة، أو لجذبة إلهية في زمان قليل جداً، لا على سبيل الدوام أو الأغلب، كما للمقربين المستشرفين دائما للّوائح و اللوامع و النفحات الإلهية المنصرفين عما سواه.

[ص ١٤٦، س ٢ / ص ١٧٩، س ١]

قوله: «و كيف من بهجهم و سعدهم»: أي و كيف حال من كان أبهج المقربين و أسعدهم، و هم العشاق الواصلون الفائزون بمقام الفناء في الله و البقاء به.

[ص ١٤٦، س ٤ / ص ١٧٩، س ٣]

قوله: «قد نالوا نيلا»: حين انصرافهم عن ما سواه بالكلية و اتصالهم بعالم الملكوت الأعلى و انجذابهم إلى جانب الحق و قربهم من حريم الكبرياء و حضرة الوحدة بجذبة إلهية، ثم البُعد و الهجران و الحرمان و الرجوع إلى

عالم الكثرة؛ فهم دائما بين النيل و الحرمان و الوصال و الهجران؛ و ذلك لبقاء هوياتهم و إنّياتهم بعدُ على حيالها، و عدم بلوغهم إلى مرتبة الكمال و مقام الفناء؛ و هذا هو حال السالكين الغير الواصلين؛ هذا.

و لكن الظاهر من قوله: «و بعد سعادة الواصلين» أنّ المراد بهم العقول الكلية العالية الواصلة إلى مقام الفناء و الشهود المدبرة للنفوس الفلكية بالتشويق؛ و بالعشاق المشتاقين الدائرين حول جنابه النفوس الفلكية و الاجرام العلوية الدائمة الدوران؛ فإنّها نالت من لذة القرب و الوصال نيلا من حيث التفاتها إليه تعالى و عشقها بما لديه من الجمال و البهاء الأتم الأعلى، لكنها حجبت عنه من حيث هُويّها و نزولها إلى عالم الطبع و حريم الجسمانيات، فلها ضرب من الشقاوة الضرورية و الحرمان اللازم لهويها و انحطاطها و اكتسائها بكسوة الأجرام، إلّا أنّها تنجبر في دهرها و سنين دورانها في طاعة الله و امتثال أمره التكويني، لكونها دائما في الاستكمال و الخروج من القوة إلى الفعل تدريجا.

و هذا الاستكمال التدريجي بالحركة و الدوران أيسر عرض لأبدانها و أسهل غرض لنفوسها. و إنّما وصف الحركة الدورية الفلكية و الأجرام العلوية باليسر و السهولة، لأنّ دوام الفعل و التدرب به يسهل العمل على الفاعل و فيه - كما قال الفيلسوف المحشّي - تعريض بمن قصّر الحركة الاستكمالية في الأفلاك و الأجرام العلوية في الحركة الدورية العرضية؛ و أنّ الواجب الثابت بالبراهين القاطعة هو الاستكمال الذاتي الجوهري؛ و أنّ هذه الحركة هي الوسيلة الحقيقية لطلب الكمال في صراط الاستكمال و العروج الذاتي الجوهري إلى ساحة منبع الجمال و الكمال؛ لا العرضية الدورية و إن كانت ضرورية في حفظ النظام و إيصال النفع إلى السفليات الكائنات.

[ص ١٤٦، س ٨ / ص ١٧٩، س ٧]

قوله: «فيستفيدون ذلك»: أي ذلك العرض و الغرض.

[ص ١٤٦، س ٩ / ص ١٧٩، س ٨]

قوله: «من مبادئهم الذاتية»: أي من نفوسهم المدبرة.

[ص ١٤٦، س ١٦ / ص ١٧٩، س ١٦]

قوله: «و طائفة منهم»: و هم العبّاد الزُّهاد و الأولياء الفائزون بنتائج أعمالهم و ما حصلوه في نفوسهم في الآخرة، لأنّها دارالجزاء و مقرّالثواب، لكن كل على قدر مرتبته من المعرفة و الكمال الحاصل له. و يمكن أن يكون المراد بهذه الطائفة الفائزة في الآخرة بالروح الأكبر الأولياء و الكاملون خاصة؛ و أمّا غيرهم من العبّاد و الزُّهاد و إن يثابوا بأعمالهم ما وعد الله تعالى إيّاهم من الحور و القصور و جنات النعيم، إلّا أنّ الفوز بالروح الأكبر خاصة الصديقين و الأولياء الكاملين الواصلين.

[ص ١٤٧، س ٢ / ص ١٨٠، س ١]

قوله: «عمّار هذه النشأة الدنيا»: لأنّ وجودهم في الدنائة و غلبة النقائص و الشرور و الأعدام يناسب تلك الدار الدنيا و النشأة السفلى التي هي أبعد النشئات عن معدن الخيرات و ينبوع الفضائل و البركات؛ فهم كالأحجار و القصبات و الماء و التراب و الحديد و سائر الآلات لبناء هذه النشأة و عمرانها.

[ص ١٤٧، س ٤ / ص ١٨٠، س ٤]

قوله: «إرادياً أو طبيعياً»: حال من الشوق.

[ص ١٤٧، س ٤ / ص ١٨٠، س ٤]

قوله: «أو شوقا»: الظاهر «و شوق» بالرفع و العطف بالواو. و الضمير المثنى المرفوع المستتر في قوله: «يوصلانه» عائد إلى الشوق و الحركة.

[ص ١٤٧، س ٥ / ص ١٨٠، س ٤]

قوله: «و هذا نصيبه من الفيض الأقدس»: إذ ليس في الوجود و دار الرحمة و العناية الحرمان المطلق و الخلوّ عن كل خير و فيض حتى الفيض اللائق بحال الأشقياء، و لا العبث و التعطيل؛ فلكل نصيب يلائم حاله؛ فللأشقياء المنغمسين في لجج الشهوات العاكفين على أصنام مشتهياتهم النفسانية أيضاً نصيب من الفيض الأقدس و الرحمة الواسعة يناسب حالهم، إذ لابد أن يغترف كل من هذا البحر المحيط الزخار جرعة أو قطرة، و ينال من تلك الرحمة الواسعة الشاملة قبضة؛ فكل ما في الوجود مما في الغيب و الشهود من اللذة و البهجة و السرور و الكمال اللائق بأيّ موجود بحسب درجته و مرتبته من الوجود، فهو من الحق و بالحق؛ فهم حرموا بسوء اختيارهم عن ثواب الله و بركاته اللائقة بالسعداء الفائضة على الأتقياء على قدر مراتبهم؛ فعوّضوا باللذائذ الجسمانية الدنيوية من المطاعم البهية و المناكح الشهية و سائر ما اشتهت أنفسهم و قرّت به أعينهم.

[ص ١٤٧، س ١٢ / ص ١٨٠، س ١١]

قوله: «بواسطة النفس»: و النفس مبدأ الحياة.

[ص ١٤٨، س ٨ / ص ١٨١، س ١٢]

قوله: «وافقونا في المفارقات»: أي في إطلاق النور أيضاً على المفارقات أي العقول الطولية و العقول العرضية، حيث سمّوها بـ«الأنوار القاهرة»؛ و على النفوس، حيث سمّوها بـ«الأنوار الإسفهبدية» و سمّوا البارئ «نور الأنوار».

[ص ١٤٨، س ٩ / ص ١٨١، س ١٣]

قوله: «دون الطبائع و الأجرام»: حيث سمّوها بـ«الغواسق» لظلمتها و بعدها المفرط[1] عن نور الأنوار و هُوِيّها في أدنى مراتب الوجود و أخسّها.

و هذا خطأ، لأنّ لها مع ظلمتها و خستها و بعدها المفرط عن منبع النور

---

۱. نسخه اصل: المفرد.

حظاً من الوجود و سهماً من النور، و إلّا لكانت عدما صرفا و ظلمة بحتة و ليس في العالم بأسره شيء خال عن نور الوجود و ظهوره، فإنّ رحمته وسعت كل شيء

و في كل شيء له آية تدل على أنّه واحد

حتى أنّ الهيولى الأولى التي هي الجوهر المظلم و قوة الوجود و معدن الشرور و مَهوى أصحاب الغرور لها أيضاً ضرب من الوجود و حظ من النور و الظهور، لأنّ لها فعلية القوة و إلّا لكانت عدما بحتا.

[ص ١٤٨، س ١٠ / ص ١٨١، س ١٤]

قوله: «و لو لم تكن الطبيعة»: تعريض بالحكيم الإشراقي في قوله بعدم إطلاق النور على الطبائع بأنّه لو كانت الطبيعة غاسقة ظلمانية، لما وجدت بين النفس و الجرم، لفقدان السنخية و المناسبة بينها و بين النفس في النورانية؛ فكان الأنسب بها وقوعها في الأجرام و فيما بينها لا فيما بين النفس و الجرم؛ فوقوعها بين النفس و الجرم و كونها واسطة لتدبير النفس في الجرم دليل على نورانيتها في أصلها.

و قوله: «و الهيولى ...» تمهيد لإثبات نورانيتها في الجملة بأنّها أول ما ظهر من الغواسق و الظلام، لكونها القوة القابلة لصور الأجرام و الغواسق، و القابل أقدم و أسبق وجودا من المقبول. و المراد بالأجرام الشفافة الأجرام الفلكية المشفة الحاكية للنور و الضوء الصوري.

و قوله: «لضعف قوتها عن احتمال الوجود» تعليل لأولية ظهور الأجرام في الهيولى.

و قال الفيلسوف المحشّي: «المراد بالوجود الأنوار الإسفهبدية».

أقول: لا حاجة إلى التأويل، بل المقصود أنّ الهيولى لضعف قوتها عن احتمال الوجود مطلقا ظهر فيها أولاً ما هو أضعف وجودا و هو الجرم.

و قوله: «لتضاعف جهات الأعدام» دليل لقابلية الهيولى للأجرام الكثيفة

العنصرية أيضاً بأنّها لأجل تضاعف جهات الأعدام و تركب العدميات فيها الملائمة لوجود الأجرام الكثيفة.

و قوله: «و بما هي في أصلها من عالم النور» تصريح بالمقصود بعد تمهيد المقدمات المذكورة.

[ص ١٤٨، س ١٦ / ص ١٨٢، س ٢]

قوله: «فإنّ الصور أظهرتها»: لأنّ الصورة ـ كما مرّ مراراً ـ ما به فعلية الشيء و خروج الهيولى عن القوة المحضة و إظهارها عن كتم الخفاء، و الظهور نور.

[ص ١٤٩، س ٣ / ص ١٨٢، س ٤]

قوله: «و هاهنا دقيقة عرشية»: حاصلها إثبات وجود النور في باطن الأجرام الكثيفة.

[ص ١٥٠، س ٥ / ص ١٨٣، س ٩]

قوله: «و هكذا ذات الطبيعة نفس»: فإنّ الصورة النوعية المقومة[١] لنوعية الجسم و ماهيته إن أخذت باعتبار أصلها و حقيقتها فهي نفس؛ و إن أخذت باعتبار فعلها و تأثيرها و تحريكها للجسم فهي طبيعة.

و قوله: «ثم ما يلحق الجسم» معطوف على قوله: «جسم».

[ص ١٥٠، س ١٤ / ص ١٨٤، س ٣]

قوله: «و السيلان و الفناء»: لأنّه مركب من الهيولى و الصورة الامتدادية الجسمانية ذات قطعات و أجزاء متصلة بعضها ببعض؛ فلولا وجود النفس، لبطل التركيب و تفرّقت و انفصمت أجزاؤه كما نشاهد في بعض الأجسام المتفتتة البالية بمرور الدهر تحت عوامل الحوادث و الزمان و طوارق النقصان و البطلان لفقدان النفس فيها؛ و أمّا السيلان الذاتي الجوهري المبرهن عليه فهو تحت تدبير الطبيعة المنقادة للنفس المتحركة إلى غاياتها. و ليس هذا التحرك و السيلان منتهيا إلى الفناء و البطلان، بخلاف السيلان

---

١. نسخه اصل: المقوته.

الصوري الطارئ في أجزائه الصورية بسبب البلاء و مرور الدهر.

[ص ١٥٠، س ١٨ / ص ١٨٤، س ٨]

قوله: «فإنّها نبات أرضي»: أي الجبال نبات أرضي تنبت من بطون الأرض و تبرز عن الكمون تحت تأثير العوامل المختلفة المذكورة في طبيعيات الشفاء.

[ص ١٥٠، س ١٨ / ص ١٨٤، س ١٠]

قوله: «من أجل الكلمة ذات النفس»: أي من أجل الكلمة باعتبار كونها ذات نفس. و «الذات» هنا مؤنث «ذو» بمعنى الصاحب، كما صرّح بذلك في قوله بعد سطرين: «هي ذات نفس» فالذات مجرور صفة لـ«الكلمة» أو منصوب على الحالية.

[ص ١٥٢، س ١ / ص ١٨٥، س ١١]

قوله: «و أيضاً لايعلم الحواس»: أمّا أولاً فلاستغراقها في طاعة النفس و عدم التفاتها إلى ما سواها؛ و أمّا ثانيا فلأنّ العلم شأن الموجود المجرد كالنفس و ما فوقها من العقول؛ إلّا أنّ علم النفس بوجود المحسوسات بما هي محسوسات إنّما هو بتوسط الحواس. فليس للحواس من حيث هي أجسام و محالّ للقوى الجسمانية الحالّة فيها علم بغيرها؛ إذ ليس للجسم بما هو جسم علم و شعور إذ الجسم لامتداده و تماديه في الأبعاد و تفرّقِ أجزائه و تبعُّدِ بعضها عن بعض لا حضور لذاته في ذاته، فكيف لغيره فيه.

[ص ١٥٢، س ٧ / ص ١٨٦، س ١]

قوله: «لا بذواته»: الظاهر: «لا بذاته»، أو «لا بذواتها». و للفيلسوف المحشّي هنا تعليقة أنيقة لابد لطالب الحق في المسألة من مطالعتها.

[ص ١٥٢، س ٩ / ص ١٨٦، س ٣]

قوله: «الجهات الفاعلية»: و له ـ قدس سره ـ أيضاً هنا تعليقة هامة وافية.

و أقول: لعل المراد بالجهات الفاعلية الجهات المتكثرة الحاصلة في كل عقل صار بها علة فاعلية لصدور الأمور الكثيرة منه، و أنّ الحاصل منها في

كل عقل تال في المرتبة الوجودية أكثر مما كان حاصلا في العقل المتلوّ؛ إذ كلما تنزل الوجود صارت الكثرة الناشئة من الجهات فيه أكثر، حتى انتهى الأمر في النزول إلى عالم العناصر. و قد علم أيضاً أنّ تخالف الهيوليات الفلكية بعد اتفاقها في ذواتها إنّما هو بالصور النوعية؛ و لكن اختلاف العقول بعد اتفاقها في ذواتها العقلية إنّما هو بسبب كثرة الجهات الفاعلية فقط، إذ ليس لها سوى ذاتها العقلية صورة زائدة على نفس ذواتها العقلية إذ صورتها نفس ذاتها.

و المشهور بين الفلاسفة المشائين أنّ عدد العقول الكلية المدبّرة للنفوس الفلكية عشرة، تسعة للأفلاك التسع المشهورة و واحد و هو العقل العاشر لتدبير عالم العناصر؛ و عند الإشراقيين تعدادها غير متناه، و أنّها منقسمة إلى العقول المترتبة الطولية و إلى العقول المتكافئة العرضية الصادرة من الجهات الفاعلية في العقول الطولية، كما أنّ الإفاضات الواصلة من العقل العاشر إلى عالم العناصر غير متناهية بلا تناهي الحوادث، إذ شأنه إفاضة الصور على المواد، و العلوم على النفوس المتعلقة بالأبدان.

[ص ١٥٢، س ١١ / ص ١٨٦، س ٦]

قوله: «اختلف انفعالاته»: و الظاهر أنّ النسخة الموجودة عند الفيلسوف المحشّي: «اختلفت أفعاله» و هي أولى و أنسب بقوله: «لفرط الفعلية و الكمال»، إذ مقتضى التمامية و الكمال الإفاضة لا الاستفاضة؛ إلّا أن يقال المراد انفعالات العقول من الإشراقات الإلهية، و هو تعالى دائما في الإفاضة و العناية و التجلي و الإشراف على العالي والداني و الكامل و الناقص و القريب و البعيد؛ و كل موجود و إن كا ن في غاية الكمال محتاج إلى جنابه مستمد من حضرته مستفيض من عناياته و بركاته.

[ص ١٥٣، س ١ / ص ١٨٦، س ١٢]

قوله: «هي دونه»: أي الأنواع المتقدمة التي هي دون النوع الأخير الجامع

للكمالات المتفرقة في غيره. فالضمير للأنواع و هي الجوهرية و الجسمية و النباتية و الحيوانية التي كلها دون الإنسانية في رتبة الوجود و جامعيته لجميع المعاني السابقة عليه في السلسلة الصعودية.

[ص ١٥٣، س ٥ / ص ١٨٧، س ١]

قوله: «هو الأشياء»: أي الواجد إيّاها لا بهذه الوجودات الدنية الظلمانية الجسمانية، بل بالوجودات العالية النورانية اللائقة بحضرة العقل و مقامه الشامخ.

[ص ١٥٣، س ٨ / ص ١٨٧، س ٥]

قوله: «يليق بها»: أي بالأشياء.

[ص ١٥٣، س ٨ / ص ١٨٧، س ٥]

قوله: «و هو مطابق لكون شيء آخر»: مطابقة الأصل للفرع؛ فكل كائن في هذا العالم المادي فهو مطابق لما في العالم الأعلى العقلي.

[ص ١٥٣، س ٩ / ص ١٨٧، س ٧]

قوله: «إنّما هي له لا شيء آخر»: فكيف تقول: صفات العقل توجد في الأشياء و إنّ الأشياء هنا مظاهر صفات العقل على ما صرحت به في قولك؟ و ذلك أنّه ليس في العقل شيء إلّا و هو مطابق لكون شيء آخر.

[ص ١٥٣، س ١٠ / ص ١٨٧، س ٩]

قوله: «قد قصدت به»: أي تعرضت لساحته بالإهانة و تنزيله عن مقامه الشامخ.

[ص ١٥٣، س ١١ / ص ١٨٧، س ١٠]

قوله: «لايجاوز ذاته»: أي صار العقل لايجاوز ذاته و لايفرغ و لاينظر إلى غيره و لايصدر منه فيوضاته إلى ما سواه؛ مع أنّه ظل الله الأعظم و مظهره الأتم، متصف بصفاته تعالى في الإفاضة و الإجادة و العناية بما سواه.

[ص ۱۵۳، س ۱۱ / ص ۱۸۷، س ۱۱]

قوله: «و صارت صفاته تمامه فقط»: أي صارت من تمام ذاته و مقوماته الخاصة به، كالحيوان الذي حياته و حسه و حركته الإرادية من تمام ذاته و حقيقتة و لاتتعدى إلى غيره.

[ص ۱۵۳، س ۱۱ / ص ۱۸۷، س ۱۱]

قوله: «و لايكون شيء يفرق بين العقل و الحس»: إذ كان العقل و العالم العقلي على هذا مثل ما كان عليه الحس و المحسوسات و العالم الحسّي في المحدودية و الانحصار و عدم التجاوز إلى الغير و الاتصاف بالوحدة العددية المضيقة المحدودة؛ أو المعنى: كان العقل و الحس في حكمهما على الأشياء واحدا من غير فرق و تمييز بينهما، حيث حكم العقل على العقل الأول مع أنّه ظل الله و آيته العظمى حكم الحس على المحسوس المحدود الوجود المحصور صفاته في ذاته غير متعدية إلى غيره.

[ص ۱۵۳، س ۱۷ / ص ۱۸۷، س ۱۸]

قوله: «واحداً مفرداً»: أي واحدا بالوحدة العددية المضيقة المحدودة.

[ص ۱۵۳، س ۱۷ / ص ۱۸۷، س ۱۹]

قوله: «و أيّ الأمثال ...»: أي و أيّ مثال من الأمثال صالح و مناسب لأن يمثل العقل و وحدته الجامعة به. و إنّي أظنّ أنّ أنسب الأمثال هي الصورة الكلية النباتية أو الحيوانية، فإنك إن وجدت كلاً من هاتين الصورتين واحدا من جهة وحدة المفهوم و لا واحدا بل كثيرا جامعا في عين وحدته لجميع الأشخاص الجزئية المندرجة تحته، علمت أنّ كل واحد منهما في عين وحدته مشتمل على أشياء كثيرة هي جزئياته المندرجة تحته.

[ص ١٥٤، س ۲ / ص ۱۸۸، س ۳]

قوله: «و أمّا الكلمة الواحدة في الهيولى»: للفيلسوف المحشّي هنا تعليقة شافية. و أنا أقول: يعني أنّ الكلمة التكوينية التي في الهيولى و هي القوى

الحيوانية و النباتية واحدة وحدة عددية؛ فإنّ كل كلمة كائنة في كل هيولى هي قوة واحدة وحدة عددية ليست لها الوحدة الوسيعة الجامعة العقلية، إلّا أنّ لكل كلمة واحدة صفات مختلفة، لأنّ لكل قوة مع وحدتها أطواراً و شئوناً مختلفة.

[ص ١٥٤، س ٤ / ص ١٨٨، س ٦]

قوله: «بخط مستو إلى خارج»: فإنّ الخط المستقيم المقسّم للجسم طولا أو عرضا أو عمقا يبتدئ من طرف و ينتهي إلى طرف خارج عن الجسم، و ليس في خارج الجسم شيء متعلق به.

[ص ١٥٤، س ٥ / ص ١٨٨، س ٦]

قوله: «أي في داخل الأشياء»: فإنّ فيه صفات جميع الأشياء؛ فتقسيم العقل عبارة عن انبساط نوره و امتداد ظله إلى الأشياء التي هي مظاهر ما في ذاته من الصفات؛ فانقسامه ظهوره و ظهور ما في حيطة ذاته في الأشياء. و الحديث المنقول عن قطب الأقطاب و إمام العرفاء و سيد الموحدين و أستاد الفلاسفة الأولين و الآخرين و أعلم الناس بأسرار الوجود مما في الغيب و الشهود عليّ أميرالمؤمنين - عليه أفضل صلوات المصلين - صريح في جامعيّة[1] العقل المعبّر عنه في كلامه الشريف بالروح.

[الشاهد الثاني]

[في الصور المفارقة و المُثل الأفلاطونية]

[ص ١٥٥، س ٢ / ص ١٩٠، س ٢]

قوله: «في معنى الإنسانية»: أي الكلي الطبيعي و هو الإنسان الصادق على المجرد المفارق و المادي المخالط.

---

١. نسخه اصل: جامعيته.

[ص ١٥٥، س ٥ / ص ١٩٠، س ٦]

قوله: «و جعلوا العلوم و البراهين تنحو نحو هذه»: راجع تعليقة الحكيم السبزواري هناك.

[ص ١٥٥، س ٧ / ص ١٩٠، س ٨]

قوله: «معنى واحدا يشترك فيه الأشخاص»: و ليس هذا المعنى الواحد هو الإنسان العام الذهني المسمى بالكلي العقلي؛ إذ لا حقيقة له سوى المفهوم الذهني المنتزع عن الأشخاص، و لا الطبيعة الإنسانية المسماة بـ«الكلي الطبيعي» الساري في الأشخاص لفساده بفساد الأشخاص؛ فهو إذن الإنسان المفارق العقلي الدائمي الوجود الذي لايتطرق إليه الفساد. و معنى اشتراك الأشخاص فيه اشتراكها معه في معنى الإنسانية التي هي الكلي الطبيعي الصادق عليها و على الفرد المفارق. و قد صرّح بذلك المصنف ـ قدس سره ـ في دفع الإشكال الذي أورده في قوله: «فإن قلت ...» بقوله: «بل مناط الحمل عليها وجهة[١] الاتحاد معها ...».

[ص ١٥٦، س ٧ / ص ١٩١، س ٩]

قوله: «هو الصور العلمية القائمة بذاته تعالى»: لا الذوات العقلية القائمة بذواتها.

[ص ١٥٦، س ١١ / ص ١٩١، س ١٤]

قوله: «بين الماهية لا بشرط»: أي الماهية المطلقة العارية عن الشرط المتحققة في الذهن بوصف الكلية و في العين بوصف الجزئية؛ فلما رأوا أنّ الماهية المطلقة المأخوذة لا بشرط شيء موجودة في الخارج، حكموا بأنّ الماهية المأخوذة بشرط لا ـ و هي الماهية الكلية ـ موجودة في الخارج، لعدم تفرقتهم بين الأمرين.

[ص ١٥٦، س ١٢ / ص ١٩١، س ١٦]

قوله: «أو عدم التفرقة بين الوحدة النوعية و الوحدة الشخصية»: فحكموا

---

١. نسخه اصل: جهته.

بوجود الواحد بالوحدة النوعية في الخارج كما حكموا بوجود الواحد بالوحدة العددية فيه.

[ص ١٥٦، س ١٢ / ص ١٩١، س ١٦]

قوله: «أو عدم التفرقة بين تجرد الشيء ...»: فحكموا بوجود الماهية المجردة عن العوارض في الخارج و بأنّ وجودها في الخارج بهذه الصفة هو عين وجود أشخاصها مع عوارضها فيه؛ مع أنّ بين التجردين فرقا جليا، و أنّ التجرد بالمعنى الأول غير مانع عن الوجود الخارجي، بخلاف التجرد بالمعنى الثاني؛ فقوله: «فحكموا ...» تفريع على عدم التفرقة بين الأمرين المذكورين في الموارد الثلاثة.

[ص ١٥٧، س ٦ / ص ١٩٢، س ١١]

قوله: «من حيث كونها حاضرة»: أي من حيث كونها بأعيانها المادية حاضرة عنده تعالى على ما مرّ نظير ذلك في علم الواجب بالأشياء علما تفصيليا على رأي الإشراقيين، من أنّ الأشياء بوجوداتها الكونية القدرية علوم إلهية؛ و قد مرّ أيضاً أنّ الموجودات كلها من مراتب علمه تعالى عند المصنف ـ قدس سره ـ فكونها مثلا إنّما هو من حيث إنّ لها حضوراً عنده تعالى و إنّ لها من هذه الحيثية ثبوتا على وجه كلي، فإنّ لكل موجود جسماني ثبوتا جزئيا حادثا متجددا متغيرا بحسب تجدد الأزمنة و الأمكنة و سائر الأوضاع و الأحوال المتجددة عليه؛ و له أيضاً ثبوت كلي جامع لجميع الأوضاع و الأحوال و الأزمنة و الأوقات، معلوم بهذا الوجه الكلي للبارئ المستحيل عليه التجدد و التغير بحسب تجدد المعلوم و تغيره؛ كما قال الشيخ الرئيس نظير ذلك في علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الكلي؛ فحضور الأشياء بهذا النحو من الثبوت الكلي لدى البارئ لا الثبوت الجزئي المتجدد المتغير هو المراد بـ«المثل النورية». و هذا عينا نظير علم المنجم البارع في فن النجوم بجميع الأوضاع و الأحوال و الحوادث الممكنة الوقوع في هذه السنة مثلا

بوجه كلي؛ و علم الطبيب الحاذق بجميع التحولات الجوهرية و العرضية الممكنة الوقوع في بدن شخصي بوجه كلي؛ و نظير حضور الصور العلمية البسيطة الجامعة لجميع التفاصيل و المسائل الجزئية للنفس بالوجه الكلي.

[ص ۱۵۷، س ۱۲ / ص ۱۹۲، س ۱۷]

قوله: «على ما فهموه تحقيقاً»: فإنّ اللاحقين القادحين في مذهبهم فهموا من كلامهم بالتحقيق أنّ مرادهم بـ«المثال» الفرد الكامل العقلي المتشخص بنفس ذاته القائم بذاته. و قوله: «تحقيقا» قيد لقوله: «فهموه».

[ص ۱۵۷، س ۱۳ / ص ۱۹۲، س ۱۸]

قوله: «ينافي ذلك»: أي ينافي تلك التأويلات.

[ص ۱۵۸، س ۲ / ص ۱۹۳، س ۲]

قوله: «خطوط و سطوح و أفلاك»: لأنّهم قالوا بأنّ لكل نوع من أنواع الأمور الموجودة في هذا العالم المادي فردا مفارقا عقليا، و الحكم الكلي شامل لجميع الأمور المذكورة في الإشكال و غيرها.

[ص ۱۵۸، س ۸ / ص ۱۹۳، س ۹]

قوله: «هذه الاعتبارات»: أي الاعتبارات العقلية الثلاثة المشهورة في الماهيات: من لا بشرط شيء و بشرط لا شيء و بشرط شيء.

[ص ۱۵۸، س ۱۲ / ص ۱۹۳، س ۱۰]

قوله: «كيف و الكلي الطبيعي»: أي كيف جاز تأويل الموجود باعتقادهم في الخارج بالكلي الطبيعي الغير الموجود لا في الخارج و لا في العقل إلّا بالعرض؟

[ص ۱۵۸، س ۱۵ / ص ۱۹۳، س ۱۳]

قوله: «و الفرق بين الماهية المطلقة و الماهية المجردة»: اعتراض آخر على الوجه الثاني من التأويلات بعد الاعتراض عليه بقوله: «كيف و الكلي الطبيعي...» بأنّ الماهية المجردة عن العوارض لاتوجد في الخارج لا بالذات

و لا بالعرض و إنّما توجد في العقل؛ فكيف قال الشيخ: «فحكموا بوجود الماهيات المجردة عن العوارض في الخارج»؟ مع أنّ الفرق بين الماهيتين جلي لا يمكن أن يخفى على مثل أفلاطن و شيخه سقراط و هما من الراسخين في الحكمة.

[ص ١٥٨، س ١٥ / ص ١٩٣، س ١٦]

قوله: «و أمّا الثالث»: ناظر إلى إبطال الوجه الثالث من التأويلات و هو تأويل المُثُل العقلية بـ«الأشباح المثالية المقدارية».

[ص ١٥٩، س ٤ / ص ١٩٤، س ٨]

قوله: «كيف يجوز وجود نوع جسماني»: أي بعد الحكم بكون المُثُل من نوع أصنامها الجسمانية متحدة الماهية معها كيف يجوز الحكم بتحقق النوع الجسماني في عالم العقل من طريق وجود بعض أفراده الذي هو الفرد المجرد و المثال العقلي؟ أي كيف يجوز الحكم بوجود النوع الجسماني بوجود الفرد العقلاني و من جهته؟

[ص ١٥٩، س ٧ / ص ١٩٤، س ١١]

قوله: «لأنواع[١] كثيرة مختلفة الحقائق»: أي الأنواع الجسمانية التي هي أصنام العقول.

[ص ١٥٩، س ٨ / ص ١٩٤، س ١٢]

قوله: «هذه الأشخاص»: أي الأشخاص الجسمانية.

[ص ١٥٩، س ٩ / ص ١٩٤، س ١٣]

قوله: «و التجرد مستلزم للوحدة»: فكيف يمكن تأويل الفرد المجرد العقلاني الواحد كالإنسان العقلي مثلا بالإنسان الجمساني المتكثر الأفراد؛ و أيضاً الإنسان الجسماني داثر زائل و الإنسان العقلى باق أبدى.

---

١. نسخه اصل: للأنواع.

[ص ١٥٩، س ١٧ / ص ١٩٥، س ٣]

قوله: «فالطبيعة جوهر غير قار الذات»: نتيجة للدليل المذكور بما حاصله أنّ الطبيعة مبدأ الحركات الطبيعية العرضية، و مبدأ الحركة جوهر سيال متحرك في ذاته بالضرورة، لاستحالة صدور الأمر المتغير عن الأمر الثابت، فالطبيعة جوهر غير قار.

[ص ١٥٩، س ١٧ / ص ١٩٥، س ٣]

قوله: «و لكونها مادية الوجود»: دليل آخر على تجدد الطبيعة و سيلانها في جوهرها بأنّها مادية الوجود، و المادة من شأنها الإمكان و الاستعداد لاكتساب فعلية بعد فعلية أخرى؛ فكلما خرجت المادة من القوة إلى الفعل، بقي لها الإمكان و الاستعداد لفعلية أخرى؛ و مبدأ تغيّرها و تقوّمها هي الطبيعة؛ فالطبيعة حادثة متجددة بالذات؛ و أمّا الحركة العرضية و الزمان المتجددان المتقضّيان، فهما تابعان للطبيعة في التجدد و الحدوث، فليس التجدد و الحدوث فيهما ذاتيين حتى يقال: الذاتي لايعلل؛ فلايكون تجددهما مستندا إلى علة فلايمكن جعل تجددهما دليلا على تجدد الطبيعة؛ فأشار المصنف ـ قدس سره ـ إلى دفع هذا الاعتراض بأنّ الحركة و الزمان تابعان للطبيعة فيالتجدد و الحدوث كما أنّهما تابعان لها في أصل الوجود، فلابد و أن ينتهي التجدد و الحدوث فيهما إلى ما كان التجدد و الحدوث فيه ذاتيا و هو الطبيعة. هذا مضافا إلى أنّهما نفس التجدد و الحدوث لا أمران متجددان حادثان، لأنّهما أمران نسبيان، و الأمر النسبي ليس بشيء حتى يقال أنّه متجدد بالذات.

أقول: هذا على موازاة ما قرّره الفيلسوف المحشّي ـ قدس سره ـ في هذا المقام و أنا أقول: تلخيص الكلام أنّ الحركة و الزمان لكونهما عرضين تابعين للطبيعة، فهما في الحدوث و التجدد أيضاً تابعان لها كما أنّهما تابعان لها في أصل الوجود. هذا مضافا إلى أنّهما نفس التجدد و الحدوث، فهما

أمران نسبيان فليس لهما ذات مستقلة حتى يوصفا بشيء، فليس الحركة و الزمان أمرين متصفين بصفة التجدد و الحدوث بل هما نفس التجدد و الحدوث. هذا؛ لكن بناء هذا الدليل على كون الحركة و الزمان من جملة الأعراض مع أنّ الحركة عنده ـ قدس سره ـ عبارة عن نحو خاص من الوجود و هو الوجود التجددي التدريجي، فليست لها ماهية لكي تكون عرضا أو جوهرا.

[ص ١٦٠، س ٣ / ص ١٩٥، س ٨]

قوله: «و الهيولى قوة محضة»: فليست هي مبدأ أثر من التغير و الحدوث و غيرهما أصلا.

[ص ١٦٠، س ٥ / ص ١٩٥، س ١٠]

قوله: «لكن المتحرك بنفسه»: أي الأمر المتحرك في ذاته و جوهره بنفس ذاته.

[ص ١٦٠، س ٦ / ص ١٩٥، س ١١]

قوله: «بين الشيء و نفسه»: أي بين الشيء و نفس هذا الشيء؛ فالحركة لمّا كانت ذاتية للجوهر كانت نفس ذات الجوهر المتحرك بنفسه؛ فلو كانت الحركة مجعولة لها، تخلّل الجعل بين الحركة و الطبيعة التي هي حركة و متحركة بنفسها. و هذا مثل أن يجعل الإنسانية للإنسان و تخلل الجعل بين الإنسان و الإنسانية.

[ص ١٦٠، س ١١ / ص ١٩٥، س ١٧]

قوله: «و المحصل لنوعها»: أي للطبيعة التي هي نوع شامل لأفرادها.

[ص ١٦٠، س ١٢ / ص ١٩٥، س ١٨]

قوله: «فيكون صورتها المفارقة»: أي فيكون العقل صورة مفارقة، أي صورة عقلية للطبيعة في عالم المثال.

[ص ١٦٠، س ١٤ / ص ١٩٦، س ١]

قوله: «و وحدة الهيولى جنسية[۱]»: و الجنس أمر مبهم لا تحصّل له في نفسه و ما لا تحصّل له في نفسه، فليس مناطا للبقاء.

[ص ١٦٠، س ١٧ / ص ١٩٦، س ٤]

قوله: «اتحاداً معنوياً»: لكونه ظلا و صنما له متنزلاً منه إلى العالم الجسماني حاكيا عنه حكاية الظل لذي الظل، لا اتحادا صوريا، لاستحالة اتحاد المادي مع المجرد.

[ص ١٦١، س ٥ / ص ١٩٦، س ٩]

قوله: «هو كالإنسان الكلي»: أي هو في الكلية و السعة و الشمول و الاشتراك بين الأفراد الجسمانية و الحمل عليها بهو هو نظير الإنسان الكلي أي الماهية الكلية الإنسانية المتصورة في الذهن بصورة الكلية، و حمل الإنسان الكلي العقلي أي المفهوم العام الذهني المعقول منه على أفراده الخارجية بمعنى صدقه و انطباقه عليها؛ و أمّا حمل الإنسان المفارق العقلي عليها فهو باعتبار أنّه الأصل الثابت الوجود لأفراده و أصنامه الداثرة.

[ص ١٦١، س ٩ / ص ١٩٦، س ١٧]

قوله: «يلزم كون الجوهر عرضاً»: لأنّه باعتبار قيامه بالنفس عرض، و باعتبار كونه أصل الحقيقة الثابتة المستمرة جوهر.

[ص ١٦١، س ١٢ / ص ١٩٧، س ٣]

قوله: «كليات الجواهر»: أي الكليات العقلية الحاصلة في الذهن.

[ص ١٦١، س ١٥ / ص ١٩٧، س ٦]

قوله: «ليس إلّا كيفية نفسانية»: و الكيف عرض. و أيضاً هذه الكيفية النفسانية ليست هي ما تتلقاه النفس و تقصده بالذات و بالأصالة؛ بل هي ما تعد النفس لمشاهدة الفرد المفارق العقلي، و هي ليست بتلك الحقيقة الكلية العقلية القائمة بذاتها في عالم المثال العقلي، بل هي حكاية عن تلك الحقيقة و عكس و

---

۱. نسخه اصل: جنسيته.

شبح منها في النفس.

[ص ۱٦۲، س ٥ / ص ۱۹۷، س ۱٦]

قوله: «و النفوس حالها حال سائر الصور»: فهي أيضاً لاتفعل أفاعيلها في موادها الحاملة إياها بعين الدليل المذكور في فاعلية الصور الطبيعية في موادها الحاملة لها.

[ص ۱٦۲، س ۱۲ / ص ۱۹۸، س ٥]

قوله: «من مخصص»: هو هذه الطبيعة المتعلقة بهذا الجسم الحامل إياها بما لها من الخصوصية المعدة أو المستعدة لقبول الأثر المخصوص بها من المفارق.

[ص ۱٦۳، س ۱۱ / ص ۱۹۹، س ۳]

قوله: «و كذا إضافته إلى جسم بالنفسية»: أي و كذا إضافة الوجود إلى جسم بسمته النفسية له؛ إذ لولا ضرب من القصور و الحاجة في وجود النفس، لما تعلقت بالجسم للاستعانة به في فعلها و في انفعالاتها و استكمالاتها الجوهرية.

[ص ۱٦۳، س ۱۷ / ص ۱۹۹، س ۹]

قوله: «الإعداد و التهيئة»: أي التهيّؤ[1] لحصول النوع الأخير الجامع لما تقدم عليه من الأجناس و الفصول و الأنواع.

[ص ۱٦۳، س ۱۷ / ص ۱۹۹، س ۹]

قوله: «فهي في المركب»: إذ ليس في البسيط اجناس و فصول إلّا بالتحليل العقلي.

[ص ۱٦۳، س ۱۷ / ص ۱۹۹، س ۱۰]

قوله: «بمنزلة الشروط و المعدات»: أمّا كونها شروطا، فلأنّ التخطّي و الوصول إلى الكمال الأتم استيفاء الكمال الأنقص؛ فإنّ الشيء ما لم يستوف

---

۱. نسخه اصل: التهيأ.

شرائط النوع الأخس، لم‌تتخطّ إلى النوع الأشرف؛ و أمّا كونها مُعدّات، فلأنّ كل صورة و قوة و كيفية و مبادئ الفصول البعيدة و الأجناس البعيدة الموجودة في الأنواع المتقدمة من الجمادية و النباتية و الحيوانية كلها معدات لحصول النوع الأخير باعتبار سبقها عليه في السلسلة الصعودية؛ و هي أيضاً مقومات لماهية هذا النوع الكامل الأخير باعتبار دخولها في ذاته و جوهره؛ و هي أيضاً آلات و فروع له باعتبار جامعيته لها و مبدئيته لصدور آثارها منه كأنّها أياديه العمّالة و عساكره الفعالة؛ فإنّه لولا الجوهرية فيه، لما استقل في الوجود؛ و لولا وجود العناصر فيه لما كان حارا أو باردا أو رطبا أو يابسا أو معتدلا متوسطا بينها؛ و لولا الجمادية لما كان له ثقل و جمود و حجم متكاثف؛ و لولا الجسمية، لما كان له أبعاد ثلاثة؛ و لولا النباتية لما كان له رشد و نمو؛ و لولا الحيوانية لما كان له حس و حركة إرادية؛ فالعالي واجد[1] لجميع كمالات السافل مع زيادة.

[ص ١٦٤، س ٢ / ص ١٩٩، س ١٢]

قوله: «من حيث نوعيتها»: على ما مضى في مسألة إقامة كل من الهيولى و الصورة للآخر بوجه غير دائر، من أنّ الصورة بوحدتها العمومية مع شريك مفارق تقيم الهيولى، و الهيولى بتشخصها المستمر بصورة ما تقبل تشخص كل صورة.

و إنّما قال: «موجب لسنخ الهيولى» لأنّ الهيولى و إن كانت باقية إلّا أنّها أيضاً متبدلة في الاستحالات الجوهرية، فالباقي إنّما هو سنخها. و المراد بالمادة في قوله: «و هكذا المادة» المادة الثانية.

[ص ١٦٤، س ٤ / ص ١٩٩، س ١٣]

قوله: «و هي مستلزمة لقوى و آثار»: أي الصورة.

١. نسخه اصل: واحد.

[ص ١٦٤، س ٦ / ص ١٩٩، س ١٥]

قوله: «و موادها»: فإنّ المادة أيضاً فرع من فروع الصورة و ظل لها، و المادة بما فيها كالصنم للصورة.

[ص ١٦٤، س ٨ / ص ١٩٩، س ١٧]

قوله: «كمالات لأنواع أخرى»: كالجوهرية و الجسمية و الجمادية و النباتية و الحيوانية المتقدمة الوجود في السلسلة الصعودية على وجود الإنسان الذي هو النوع الأخير. و لكل من تلك الأنواع المتقدمة أشخاص هي أصنام لأرباب أنواعها؛ فإنّ لكل من الجسم الجامد و النبات و الحيوان أشخاصا هي أصنام لأرباب أنواعها، و نسبة تلك الأشخاص إلى أربابها العقلية نسبة الفروع إلى الأصول.

[ص ١٦٤، س ١٣ / ص ٢٠٠، س ٣]

قوله: «كنسبة الأصنام إلى الأصنام»: أي كنسبة النبات و الحيوان إلى الإنسان.

[ص ١٦٥، س ١ / ص ٢٠٠، س ١٣]

قوله: «لأنّ ما يتخذ له المثال يجب أن يكون أشرف و أعلى»: حتى يلزم من هذا التوهم الباطل أن تكون الأصنام التي تلك الصور العقلية مثل لها أشرف و أعلى من تلك الصور، لأنّها حينئذ الغاية لتلك المثل.

[ص ١٦٥، س ١٥ / ص ٢٠١، س ٨]

قوله: «فإنّ الحس هناك»: أي في العالم الأعلى العقلي.

[ص ١٦٥، س ١٥ / ص ٢٠١، س ٨]

قوله: «على منهج المحسوسات التي هناك»: فكما أنّ المحسوسات التي في العالم الأعلى من جواهرها و أعراضها و أجناسها و أنواعها موجودة بالوجود العقلي لا بالوجود الجزئي ذي الأبعاد و المقادير، و وجودها المحسوس في ذلك العالم الأعلى هو هذا الوجود العقلي، كذلك الحس هناك موجود لها بالوجود العقلي، إذ ليس من شرط الإحساس انفعال الآلات

الجسمانية عن الصور الجسمانية؛ كما أنّه ليس من شرط المحسوس كونه موجودا بالوجود الجرمي الممسوح المتقدر المتكمم؛ فإنّ الله تعالى و العقول القادسة و الملائكة المهيمنين العاكفين حول هريم كبريائه يرون جميع الأشياء و يسمعون أصواتهم من غير آلة البصر و آلة السمع.

[ص ١٦٥، س ١٥ / ص ٢٠١، س ٩]

قوله: «و لذلك صار بصر هذا الحيوان السفلي متعلقا»: أي و لأجل وجود الحس الحقيقي و وجود المحسوس الحقيقي في العالم الأعلى العقلي صار بصر هذا الحيوان السفلي الجسماني متعلقا، أي متدليا متعلقا ببصر الحيوان الأعلى العقلاني و متصلا به تدلي الظل بذي الظل و تعلق الفرع بأصله و اتصال المعلول بعلته.

[ص ١٦٧، س ١ / ص ٢٠٢، س ١٣]

قوله: «لأنه صنم للصّنم»: لأنّه صنم للنفس، و النفس ظل و صنم للعقل، كما أنّ العقل ظل للنور الأبهر.

[ص ١٦٧، س ٥ / ص ٢٠٢، س ١٨]

قوله: «إنّ هذه الحسائس عقول ضعيفة»: لأنّها أظلال للعقول، و الإدراك أولاً و بالذات شأن العقول، و ما من صقعها فشأنها بحكم الظلية للعقول الإدراك، لكن الإدراك الحسي المناسب لنحو وجودها الحسي، إلّا أنّ إدراكها لمّا كان ضعيفا محدودا و متعلقا بظواهر الأشياء و سطوح الأجسام و أعراضها لا ببواطنها و حقائقها، كانت عقولا ضعيفة.

[ص ١٦٧، س ٥ / ص ٢٠٢، س ١٨]

قوله: «و تلك العقول حسائس قوية»: لأنّ لها من الحس مرتبته الأعلى، فإحساسها بالأشياء أقوى و آكد من إحساس تلك الحواس.

[ص ١٦٧، س ١٠ / ص ٢٠٣، س ٥]

قوله: «في محل كيف كان»: أي مستغنيا عنه أم لا.

[ص ١٦٧، س ١١ / ص ٢٠٣، س ٦]

قوله: «لأنّ صور العناصر»: أي العناصر الأربعة الموجودة في المحل المركب منها، سواءٌ كانت تلك الصور باقية بأعيانها في المركب، أو منكسرة السورة بالامتزاج متحدة في صورة واحدة هي الكيفية المزاجية و الطبيعة الحاصلة من تفاعلها على اختلاف الرأيين.

[ص ١٦٧، س ١٢ / ص ٢٠٣، س ٧]

قوله: «وجود العناصر»: أي العناصر البسيطة الفاقدة لوجود القوى الأربعة المذكورة؛ و كذا الممتزجات كالذهب و الفضة و الياقوت و الألماس و سائر الأحجار الكريمة الممتزجة من العناصر، فإنّها أيضاً فاقدة للقوى المذكورة.

[ص ١٦٧، س ١٤ / ص ٢٠٣، س ١٠]

قوله: «و غيرها»: أي الحرارة الخارجية كحرارة الشمس أو النار الموجبة بإفراطها لذبول البدن و نقصان حجمه.

[ص ١٦٧، س ١٤ / ص ٢٠٣، س ١٠]

قوله: «فإذا بطل المحل»: أي بطل بالسيلان و التبدل بسبب استيلاء الحرارة؛ و هذا على القول بتبدل الهيولى و الصورة معا.

[ص ١٦٧، س ١٤ / ص ٢٠٣، س ١٠]

قوله: «أو جزئه»: و هو الصورة و هذا على القول بتبدل الصورة و بقاء الهيولى بحالها.

[ص ١٦٨، س ١ / ص ٢٠٣، س ١١]

قوله: «و يتبدل الباقي»: أي و يتبدل المقدار الباقي من العضو بعد ورود التبدلات عليه باستيلاء الحرارة بورود الوارد من الغذاء، بدلا لما يتحلل فإنّ الوارد غير الزائل.

[ص ١٦٨، س ٦ / ص ٢٠٣، س ١٦]

قوله: «و لا ثبات»: لبطلانها بتبديل الحيوان و النبات باستيلاء الحرارة.

[ص ۱٦٨، س ۷ / ص ۲۰۳، س ۱۷]

قوله: «و ما ظنّ أنّ في النبات»: خصّ النبات، لاحتمال كون الحيوان كالإنسان ذا نفس مجردة مدبرة.

[ص ۱٦٨، س ۱۸ / ص ۲۰٤، س ۱۲]

قوله: «و إلّا لماكانت الأنواع[1] محفوظة عندنا»: لأنّ الأمر الاتفاقي غير دائمي.

[ص ۱٦٨، س ۱۸ / ص ۲۰٤، س ۱۲]

قوله: «و أمكن أن يحصل من الإنسان غير الإنسان»: إذ حصول الإنسان عن الإنسان إن كا ن بمجرد الاتفاق و الأمر الاتفاقي غير دائمي، فجاز حصول غير الإنسان عن الإنسان و هكذا في الفرس و البرّ؛ و ذلك لإمكان تخلف الأمر الاتفاقي الخارج عن قانون العلية و المعلولية و النظام السببي و المسببي عن مسيره الاتفاقي فيصدر عن الشيء ما يخالفه.

[ص ۱٦۹، س ٦ / ص ۲۰٤، س ۱۹]

قوله: «بمعنى تساوي نسبة الشيء إلى جميع أشخاص النوع»: لا بمعنى صدقه و انطباقه على الأشخاص كما هو شأن الكلي العقلي الذهني.

[ص ۱٦۹، س ۹ / ص ۲۰٥، س ٤]

قوله: «و هذا أيضاً إقناعي»: إبطال للوجه الثاني بأنّه إقناعي لا برهاني.

[ص ۱٦۹، س ۹ / ص ۲۰٥، س ٥]

قوله: «بوجه»: أي بوجه غير موثوق به، لكفاية تصورات الأفلاك و نفوسها المجردة لتلك الأنواع الجسمانية و آثارها و كونها ناظرة عالمة بأوضاعها و أحوالها؛ فلا حاجة إلى إثبات العلم بها و النظارة عليها من طريق المثل حتى يجعل ذلك دليلا على وجود المثل.

[ص ۱٦۹، س ۱۸ / ص ۲۰٥، س ۱٤]

قوله: «إلّا أنّ الشيخ أجراها في نسب الترتيب»: أي الشيخ الإشراقي استدل بها

---

۱. نسخه اصل: - الأنواع.

على وجود تلك النسب و الترتيبات البديعة في العالم العقلي فقط، حيث قال: «فلمّا كان عجائب الترتيبات» إلى أن قال: «فيجب نظيرها في ذلك العالم» ولم يستدل بها على وجود الذوات و الجواهر في ذلك العالم.

[ص ١٧٠، س ١ / ص ٢٠٥، س ١٥]

قوله: «إلّا المماثلة في النسب»: أي إلّا إثبات المماثلة في النسب و حسن الترتيب فقط. قوله: «و لاتظنّ أنّهم يقولون هذا» تصريح منه بعدم المماثلة في الصور و الحقائق و الذوات؛ فهذا بظاهره يدل على عدم المماثلة بين الصنم و ربّه في الذات، بل و لا في كثير من لوازم الوجود الجسماني الصنمي كالرأس و اليد و الرجل.

[ص ١٧٠، س ٩ / ص ٢٠٦، س ٤]

قوله: «بل يقولون ...»: فليس للحيوانية الجنسية المتحققة في ضمن الأنواع مثال مستقل في عالم المثال العقلي، لعدم استقلال الجنس بما هو جنس في الوجود، و لا لكون الشيء كالإنسان و نظائره من الحيوانات ذا رجلين مثال و لا لكونه ذا جناحين كالحيوان الطائر مثال؛ بل المثال في كليهما مثال للنوع مع حذف عوارضه و كثير من مختصاته الجسمية. فالهيئات و الأوصاف و الأشكال و الألوان الموجودة في الأصنام إنّما هي أظلال لوجود الهيئات النورية الروحانية في المثال من الأشعة العقلية، و هيئات المحبة و اللذة و العز و الذل و القهر القائمة بوجود المثال؛ فليس لتلك الهيئات و الأوصاف و الأشكال الموجودة في الأصنام مثال عقلي عليحده مستقل في الوجود في قبال المثال الأصلي الذي هو صاحب النوع؛ فالمسك و ريحه الطيبة و السكر مع طعمه الحلو و التخاطيط و الأشكال و الألوان و الهيئات الظريفة الموجودة في الأصنام كالطاووس و نحوه كلها أظلال للهيئات النورية و الأشعة العقلية و الأوصاف القائمة بوجود المثال النوري، و ليس لشيء منها مثال عقلي خاص به في عالم المثال، بل المثال فقط مثال للنوع مع حذف

عوارضه و أوصافه و لوازمه الجسمية.

قال الحكيم السبزواري توضيحا لقوله: «بل يقولون ...»: «و تأييداً لما ذكرناه: «فخرج العرض بما هو عرض و الجنس و الأجزاء الخارجية؛ فليس هناك رب للعرض و للجنس و لا لليد و الرجل، بل هما و أمثالهما أجزاء لمادة الشيء أو أجزاء كما لها كما مرّ» ـ انتهى.

[ص ١٧٠، س ١٨ / ص ٢٠٦، س ١٥]

قوله: «فكيف تكون ذات بسيطة نورية»: أي كيف تكون ذات بسيطة ليست مركبة من المادة و الصورة فاقدة للرجل و اليد اللذين هما جسمانيان نورية مجردة[١] ليست لها صورة جسمية مثالا لهوية الحيوان ذات الرجل و اليد، مع أنّ كونه مثالا لهوية الحيوان يقتضي كونه ذا رجلين ويدين و جناحين كالحيوان الكائن في هذا العالم.

[ص ١٧٠، س ١٩ / ص ٢٠٦، س ١٧]

قوله: «لكن يلزم أن يقع الجوهري»: و الشيخ قد حكم بعدم المماثلة بين الصنم و ربّه في كثير من جوهريات الصنم كالرأس و اليد و الرجل التي هي من أجزاء بدنه. أو لعلّ المراد من الجوهرية الجسمية و الحيوانية المنتفيتين باعتقاد الشيخ عن المثال العقلي للنوع الإنساني الواجد لها في العالم الجسماني.

[ص ١٧٠، س ٢١ / ص ٢٠٧، س ١]

قوله: «هي صورته فقط»: أي صورته النوعية؛ فالمماثلة بين الصنم و مثاله في تلك الصورة كافية لوجود المماثلة بينهما واقعا و حقيقة، و لا احتياج للمماثلة في المادة الخارجة عن حقيقة الشيء.

[ص ١٧١، س ٣ / ص ٢٠٧، س ٤]

قوله: «فإنّه غير قائل بالصور النوعية»: الحافظة لوحدة الذات و المماثلة بين

---

١. هذان اللفظان صفتان للذات في قولنا: «ذات بسيطة».

الفرد الجسماني و الفرد العقلاني؛ أو المقصود أنّ حقيقة الشيء هي صورته النوعية التي هي الفصل الأخير، و أنّ المادة و عوارضها و الأجناس و الفصول المتقدمة كلها شروط و معدات و ليست لها مدخلية في ذات الشيء و حقيقته. فالمماثلة بين الصنم و ربّه في نفس الذات و الحقيقة كافية، فلا حاجة إلى المماثلة في سائر الأمور و الأحوال و الأوصاف و العوارض الغير الدخيلة في نفس الذات و الحقيقة، لكنه غير قائل بالصور النوعية.

[ص ١٧١، س ٣ / ص ٢٠٧، س ٤]

قوله: «ولا بحقيقة الوجود»: الواحدة في جميع مراتبه العالية و السافله و المتوسطة؛ و تلك الحقيقة الوجودية هي في الحقيقة حقيقة الشيء و أصله و ما به هو هو.

[ص ١٧١، س ٥ / ص ٢٠٧، س ٧]

قوله: «و لو سلّم أنّ ما ذكره»: بقوله: «بل يقولون ...» بما حاصله أنّ المناسبة و المماثلة إنّما هي من أجل أنّ ما في الأصنام من الأشكال و الألوان و الطعوم و الروائح و الأعضاء و التخاطيط و سائر الأوضاع إنّما هي أظلال للهيئات النورية الروحانية من الأشعة العقلية و هيئات المحبة و اللذة و الذل و العزة و القهر الموجودة في المثال النوري، فوقع ما هناك ظله في ما هنا. و هذا هو المراد من المماثلة في تلك الأمور.

[ص ١٧١، س ٧ / ص ٢٠٧، س ٩]

قوله: «و هذا هو الذي قد رامه الأقدمون»: أي و هذا الذي نقلناه من كلامهم في مسألة وجود المُثل العقلية و كيفية المناسبة بينها و بين الأنواع الجسمانية و ما ذكروه من وجوه المماثلة بينهما هو الذي رامه الأقدمون من الشيخ و من سبقه و من لحقه من أتباعه.

[ص ١٧٢، س ٣ / ص ٢٠٨، س ٧]

قوله: «فهو على ظاهر مذهبهم»: يعني أنّ ردّ المعلم الأول على الأوائل ليس

متوجها إلى أصل وجود المُثل، بل إلى ظواهر عباراتهم المرموزة المتجوزة الموهمة؛ فإنّ من عادات القدماء التجوز و التلفظ بعبارات مرموزة موجبة لوقوع الناظرين في الخطأ و الاشتباه؛ فردّ عليهم ظواهر تلك العبارات المرموزه و طعن في المعاني المستفادة من تلك العبارات، لئلايقع الناظرون فيها في الخطأ الناشئ من فهم المعاني المستفادة من ظواهرها، مع أنّ غرضهم ما هو أجلّ و أرفع من تلك المعاني الظاهرية.

[ص ١٧٢، س ١١ / ص ٢٠٩، س ١]

قوله: «إنّ الشيء الذي يفعل بالنّار»: يعني أنّ الفاعل الأصلي لوجود النار إنّما هي النار الحية الواقعة في العالم الأعلى العقلي.

[ص ١٧٢، س ١٦ / ص ٢٠٩، س ٧]

قوله: «فإنّهما هناك حيّان كماهما في هذا العالم»: في هذه العبارة بظاهرها نوع من الإغلاق و الإبهام و لعل فيها سقطا، و المقصود معلوم، و ليست نسخة أثولوجيا حاضرة عندي الآن، و لعل النسخة الصحيحة الأصلية: «كما هما في هذا العالم»[١] موضع قوله: «كلاهما في هذا العالم». و العبارة الصحيحة كانت هكذا: «و على هذه الصفة يكون الماء و الهواء فإنّهما هناك حيّان كما هما في هذا العالم إلّا أنّهما ...» و لا شبهة لقارئي كتاب أثولوجيا أنّ في بعض عباراته المترجمة بالعربية ألحانا و أغلاطا أدبية؛ أو لعل المعنى: فهما في العالم الأعلى حيّان و كلاهما موجودان في هذا العالم، بعنوان الحكاية عما في ذلك العالم و المظهرية له.

[ص ١٧٢، س ١٧ / ص ٢٠٩، س ٨]

قوله: «لأنّ تلك»: أي الماء و الهواء الموجودان في العالم الأعلى.

[ص ١٧٣، س ٤ / ص ٢٠٩، س ١٤]

قوله: «إنّ هناك الأشياء كلها التي هاهنا»: أي الأشياء التي كلها موجودة هاهنا

---

١. أثولوجيا (تصحيح عبدالرحمن بدوى، ص ٩٢): كما هما في هذا العالم.

موجودة هناك أي في العالم الأعلى، و لكن وجودها في ذلك العالم أعلى و أشرف مما في هذا العالم.

[ص ١٧٣، س ٧ / ص ٢٠٩، س ١٨]

قوله: «و ليس بينهما افتراق كماترى هاهنا»: الظاهر من التعليل بقوله: «و ذلك أنّها ليست جسمانية» أنّ الضمير عائد إلى السماء و الكواكب، و أنّ المراد أنّه ليس بين السماء و الكواكب الموجودة في ذلك العالم افتراق و بينونة في الوجود، كماترى و تشاهد الافتراق و البينونة بينهما في هذا العالم؛ أو لعل الضمير مفرد مؤنث عائدٌ، إلى الكواكب.

[ص ١٧٣، س ١٦ / ص ٢١٠، س ١٢]

قوله: «لأنّه أبدع من المبدع الأول»: بصيغة المجهول تعليل لكونه تاما جامعا بوحدته لكل ما دون.

[ص ١٧٣، س ١٨ / ص ٢١٠، س ١٥]

قوله: «لاكأنّها حرارة واحدة»: أي لا كأنّ تلك العين الواحدة التي هي منبع غليان الحياة و فورانها في الأشياء التي دونها حرارة واحدة بالوحدة العددية.

[ص ١٧٣، س ١٩ / ص ٢١٠، س ١٦]

قوله: «بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية»: و قد بيّن الحكيم السبزواري تلك الوحدانية الجامعة في المثال العقلي بمثالين أوردهما في التعليقة أحسن بيان؛ قدس الله روحه الشريف.

[ص ١٧٤، س ٩ / ص ٢١١، س ١٢]

قوله: «إنّ كل صورة طبيعية فى هذا العالم فهي في ذلك العالم»: في هذه العبارة نوع من الاختلال و خروج عن القوانين الأدبية. حاشا المصنف البارع عن مثله[1]؛ و ليست عندي الآن سوى النسخة المطبوعة أخيرا بمشهد الرضا ـ عليه السلام ـ و لعلّ النسخة الأصلية كانت هكذا: «إنّ لكل صورة طبيعية في

---

١. أثولوجيا (ص ١٥٢): إنّ كل صورة طبيعية في هذا العالم هي في ذلك العالم.

هذا العالم صورة عقلية و مثالا نوريا في ذلك العالم».

[ص ١٧٥، س ١٠ / ص ٢١٢، س ١٠]

قوله: «محمولة على الحياة»: أي يحمل على الحياة فيقال أنّها حياة؛ أو المعنى: يفسّر و يعبّر عنها بالحياة أو ينسب إليها الحياة.

[ص ١٧٥، س ١٠ / ص ٢١٢، س ١٠]

قوله: «و أحرى أن تكون هذه الكلمة»: أي الأولى و الأحرى هو أن تكون هذه الكلمة الحية في النبات الموجود في العالم الأعلى.

[ص ١٧٥، س ١٢ / ص ٢١٢، س ١٢]

قوله: «و هذه كثيرة»: أي الكلمات الموجودة في نباتات هذا العالم كثيرة جزئية متعلّقة بموادها لا قائمة بذواتها.

[ص ١٧٦، س ٢ / ص ٢١٣، س ٤]

قوله: «و أبدع العالم واحدا أيضا»: فإنّ مجموع العالم كموجود واحد له أعضاء و أجزاء. و ليس سوى هذا العالم الواحد عالم آخر بالدليل المذكور في محله.

قال الحكيم السبزواري: «و في نسخة أبدع واحدا» و المقصود أنّه تعالى أبدع موجودا واحدا هو العقل الأول.

و قوله: «أيضاً» معناه أنّه كما أنّ المبدع واحد أبدع موجودا واحدا هو أيضاً واحد مثله، إلّا أنّ وحدانية المبدَع ليست كوحدانية المبدِع جلّ شأنه؛ و لو كانت وحدانية المبدع كوحدانية المبدع كانا شيئاً واحدا ولم يكونا شيئين أحدهما المبدَع و الآخر المبدِع.

[ص ١٧٦، س ٤ / ص ٢١٣، س ٧]

قوله: «مطلقا»: الأولى جعله متعلقا بالثلاثة أي البعدية و الواحدية و الحقية؛ أمّا للأخيرين فظاهر، إذ ليس الصادر الأول واحدا كوحدة المصدر الأول تعالى شأنه و لا حقّا كحقيته؛ أمّا الأول فلأنّ الصادر الأول فيه كثرة، فليست له الوحدة المطلقة؛ و أمّا الثاني فلأنّ الحق المطلق ما كان واجبا بذاته غير

متعلق الوجود بغيره مطلقا؛ و أمّا للأول أي للبعدية، فلأنّه بعد الحق الأول بالذات و بالمعلولية و الافتقار و بالتعلق بالغير.

[ص ١٧٦، س ٥ / ص ٢١٣، س ٨]

قوله: «و إن كا ن المفضول عليه»: أي الصادر الأول المبتدع.

[ص ١٧٦، س ٦ / ص ٢١٣، س ٩]

قوله: «يكون اثنين»: إلى قوله: «غير أنّ ذلك العقل ...»: قد بيّن الفيلسوف المحشّي مقصود المعلم من الإثنين و تكثر كل واحد من الإثنين و الإثنين الأولين و الحركة و السكون فيهما؛ فراجعْ.

[ص ١٧٦، س ٧ / ص ٢١٣، س ١١]

قوله: «وكلها منه»: أي كل العقول إنّما هو من هذا العقل.

[ص ١٧٦، س ٨ / ص ٢١٣، س ١١]

قوله: «و كل واحد من العقول ...»: راجعْ تعليقة[1] الفيلسوف المحشّي في هذا المقام فقد قرّره أحسن تقرير.

[ص ١٧٦، س ٨ / ص ٢١٣، س ١٣]

قوله: «فقد بان أنّه لم يكن العالم الأعلى ذا صور كثيرة»: هذا هو الجواب عن السؤال الثاني و حاصله بعد تمهيد المقدمات المذكورة بالتفصيل أنّه ليس في العالم الأعلى صور كثيرة على كثرة صور الأصنام و الأنواع الموجودة في العالم الأسفل، فإنّ الصور الموجودة من كل شيء في العالم الأعلى و إن كانت كثيرة إلّا أنّ لها وحدة جامعة؛ ففي كل صورة عقلية جميع الصور العقلية بل الكل مشهود للكل منطو فيه انطواء العقول التفصيلية في العقل البسيط، و انطواء عقول ذوي العقول و علوم ذوي العلوم في عقل كل إنسان كامل و علمه؛ إذ لا حجاب في المفارقات؛ فهي المرائي المتعاكسات بخلاف الأصنام، فإنّ كل صورة نوعية منها مفتقرة فيالوجود و التشخص إلى

---

١. نسخه اصل: تعليقته.

مادة شخصية حاملة لصورة شخصية و استحالة اتحاد الصور هناك؛ فوجود الشيء الواحد الجامع بوحدته لجميع الصور أفضل و أكرم، فهو إلى قبول فيض الوجود من المبدأ الفياض أسبق و أقدم، مضافا إلى كونه ذا عناية بالصنم و كونه مديرا و مدبّرا لما في هذا العالم.

[ص ۱۷٦، س ۱۰ / ص ۲۱۳، س ۱٦]

قوله: «فأمّا[1] الحيوانات الدنية»: فلايجوز أن تكون تلك الحيوانات الدنية موجودة في العالم الكريم، لأنّها لاتليق بذلك العالم الشريف. و حاصل الجواب أنّه ليس هذا الحيوان الدني بهذا الوجود الدني موجودا في العالم الكريم بل بوجود نوري عقلي؛ و هذا كالإنسان فإنّ الإنسان الموجود في العالم الكريم ليس مثل هذا الإنسان الموجود في هذا العالم، مع أنّه شريف في نوعه بالنسبة إلى سائر الأنواع؛ فلا فرق إذن بين الإنسان و سائر الحيوانات في أنّ الموجود منهما في العالم الكريم ليس مثل الموجود منهما في هذا العالم.

[ص ۱۷٦، س ۱٦ / ص ۲۱٤، س ۱]

قوله: «ما بال الناطق العالي»: أي الإنسان.

[ص ۱۷٦، س ۱٦ / ص ۲۱٤، س ۱]

قوله: «روى و فكر»: أي يدرك الأشياء بالفكر و الروية و النظر في المقدمات البديهية الموصلة[2] إيّاه إلى النتائج و المسائل العلمية.

[ص ۱۷٦، س ۱٦ / ص ۲۱٤، س ۲]

قوله: «و هي كلها»: أي و الحال أنّ سائر الحيوانات أيضاً كانت عقولا و مُثلا عقلية تنزلت إلى هذا العالم المادي، فكان حقها أيضاً أن يروّي و يفكر في المسائل كالإنسان.

---

۱. نسخه اصل: و أمّا.
۲. نسخه اصل: الموصل.

[ص ١٧٦، س ١٧ / ص ٢١٤، س ٥]

قوله: «أعمالاً ذهنية»: و هي تدل على أنّ لها نحوا من الروية و إن كانت أنزل مرتبة من روية الإنسان.

[ص ١٧٧، س ٣ / ص ٢١٤، س ٩]

قوله: «فأجاب بأنّ اختلاف الحياة و العقول ...»: للحكيم السبزواري البارع المحقق هاهنا تعليقة أنيقة بيّن فيها جميع ما في عبارات المعلم من الرموز و الإشارات و معاني بعض عباراته و جملاته الصعبة ـ فللّه درّه، و عليه تعالى أجره ـ و لكنّا نشير أيضاً إلى بعض معضلات العبارات بحكم الضرورة و اللزوم و إن كا ن بعضها اقتباسا منه قدس سره:

[ص ١٧٧، س ٣ / ص ٢١٤، س ٩]

قوله: «اختلاف الحياة و العقول»: أي اختلاف الحياة في الحيوانات على حسب اختلاف أعمالها، و اختلاف العقول و الإدراكات في الإنسان على حسب اختلاف مراتب الفكر و الروية.

[ص ١٧٧، س ٤ / ص ٢١٤، س ١٠]

قوله: «فلذلك كانت حيوانات مختلفة»: أي لأجل اختلاف حركات الحياة فيها.

[ص ١٧٧، س ٤ / ص ٢١٤، س ١٠]

قوله: «و عقول مختلفة»: أي عقول مختلفة المراتب في الإنسان لأجل اختلاف حركات العقل فيه.

[ص ١٧٧، س ٥ / ص ٢١٤، س ١١]

قوله: «ما هو قريب[1] من العقول الأولى»: هو العقل المستفاد.

[ص ١٧٧، س ٦ / ص ٢١٤، س ١٢]

قوله: «و منها ما هو ثان»: هو العقل بالفعل و أمّا الثالث فهو العقل بالقوة ـ على ما في التعليقة ـ و المراد بالعقل الإلهي هو العقل الكامل المتصل بالعقل

---

١. نسخه اصل: أقرب.

الفعال الشاهد لما يشاهده العقل الفعال من البهاء و الجمال في الحق المتعال، و هو العقل الخالص عن شوب الوهم الناظر بنور الله؛ كما ورد أنّ المؤمن ينظر بنور الله. و أشار إليه أفضل خلق الله سيد الموحدين في الكلام المنسوب إليه في تقسيم النفس إلى نامية نباتية و حساسة حيوانية و ناطقة قدسية و كلّية إلٰهية.

[ص ۱۷۷، س ۸ / ص ۲۱٤، س ۱۵]

قوله: «و أمّا هناك»: أي في العالم الأعلى.

[ص ۱۷۷، س ۸ / ص ۲۱٤، س ۱۵]

قوله: «صار الفرس عقلا»: أي صار الفرس العقلي أي الفرس الكائن هناك ــ و هو رب نوع الفرس ــ عقلا.

[ص ۱۷۷، س ۸ / ص ۲۱٤، س ۱۵]

قوله: «و عقل الفرس فرس»: أي تعقله لذاته و لما دونه من صنمه فرس، لاتحاد العاقل و المعقول؛ أو المعنى: و تعقل الفرس العقلي للفرس سبب لإيجاد الفرس الكائن في هذا العالم المادي.

[ص ۱۷۷، س ۸ / ص ۲۱٤، س ۱٦]

قوله: «و لايمكن أن يكون ...»: راجعْ تعليقة الحكيم السبزواري هناك.

[ص ۱۷۷، س ۱۱ / ص ۲۱٤، س ۱۸]

قوله: «فالعقل الأول إذا عقل شيئا ...»: راجع التعليقة، فإنّ الحكيم السبزواري حقّق هذا المقام أتمّ تحقيق و هو استاذ الفلاسفة في عصره.

[ص ۱۷۷، س ۱۵ / ص ۲۱۵، س ٤]

قوله: «وكل جزء من أجزاء العقل»: أي كل تجلّ[۱] من تجليات العقل الذي هو رب النوع الذي تجلى فيه هو في عين كونه جزءاً من تجلياته، كل في نفسه ينقسم و يتجزّأ إلى أجزاء هي أيضاً عقول.

---

۱. نسخه اصلی: تجلي.

[ص ١٧٧، س ١٥ / ص ٢١٥، س ٤]

قوله: «فالعقل الذي هو عقل له هو الأشياء كلها بالقوة»: أقول مزيداً[١] لما قرّره الفيلسوف المحشّي: إنّ المراد هو أنّ رب النوع الذي هو عقل مجرد و نور خالص لهذا النوع إذا عقل هذا النوع بالخصوص كان عقله لذلك النوع الذي هو صنمه عقلا لسائر الأشياء بالقوة أي بالوحدة و الجامعية؛ و ذلك لكونه بالفعل ذا عناية خاصة به لا بما سواه من سائر الأشياء؛ إلّا أنّه لمّا كان عقله له عقلا وسيعا جامعا، كان عقلا شاملا لسائر الأشياء بالقوة أي بالوحدة و الجامعية؛ فإذا صار تعقله لغير هذا النوع أيضاً تعقلا بالفعل، صار هذا التعقل تعقلا خاصا بذلك الغير و تعقلا أخيراً أي بعد التعقل الأول بالفعل من بعد أن كان بالقياس إليه بالقوة؛ و ذلك لأنّ للعقل أيضاً علما إجماليا و علما تفصيليا؛ و علمه التفصيلي بشيء هو ربه، هو أيضاً علم إجمالي بغير؛ و إذا توجهت وجهته العقلية تلقاء ذلك الغير أيضاً صار عقله الإجمالي له عقلا تفصيليا و بالفعل، و إذا صار أخيرا و بالقياس إليه بالفعل صار فرسا عقليا أو حيوانا عقليا آخر لأنّه عقله أيضاً بالفعل؛ و العقل و المعقول متحدان؛ فربّ الصنم و إن كا ن ربّا له خاصة و لكنه يعقل سائر الأصنام و يتحد بصورها العقلية، إذ لا حجاب في المفارقات.

أو لعلّ «العقل» في قوله: «فالعقل للشيء» بمعنى التعقل. و المعنى: أنّ تعقله للشيء الذي هو ـ أي رب النوع ـ عقله له أي عقله عقلا مختصا بهذا الشيء الخاص و لأجله؛ و المقصود: أنّ رب النوع إذا تعقّل شيئا خاصا متعينا به غير ملتفت في هذا التعقل إلى ما سواه، كان تعقله له بالفعل، و كان هذا التعقل أيضاً تعقلا لما عدا هذا الشيء تعقلا بالقوة؛ فاللام في قوله: «عقله له» على أيّ المعنيين للاختصاص.

---

١. نسخه اصل: مزيد.

[ص ١٧٧، س ١٨ / ص ٢١٥، س ٧]

قوله: «و كلما سلكت الحياة إلى أسفل»: فما كانت الحياة في العالم الأعلى العقلي كانت حياة عالية رفيعة لائقة بذلك العالم و ما فيه من العقول. و إذا سلكت في القوس النزولي و تنزلت عن المقام الشامخ العلوي و العالم الكريم العقلي، صارت حياة دنية خسيسة، و صار صاحبها حيوانيا دنيا خسيسا.

[ص ١٧٨، س ٦ / ص ٢١٥، س ١٦]

قوله: «فسد الجزء النفس البهيمي»: فالنفس النباتي و النفس الحيواني كلاهما في صراط الاستكمال و العروج إلى أرباب أنواعهما العقلية؛ و التفصيل في تعليقة الحيكم البارع السبزواري.

[ص ١٧٨، س ٧ / ص ٢١٥، س ١٧]

قوله: «و العقل لايفارقه»: الظاهر إرجاع الضمير إلى «العالم» في قوله: «لأنّ ذلك العالم»؛ و إرجاعه إلى «النفس» محتمل أيضاً؛ و لا إشكال في تذكير الضمير لجوازه في المؤنث المجازي.

[المشهد الثالث]
[في النظر المختص بعلم المعاد]

و فيه شواهد
[الشاهد الأوّل]
[في أحوال ما يتوقف عليه النشأة الثانية]

[ص ۱۷۹، س ۷ / ص ۲۱۹، س ۷]

قوله: «الإبداع»: أقول: إيجاد الشيء الغير المسبوق بالمادة و المدة «إبداع» كإيجاد العقل؛ و إيجاد الشيء المسبوق بالمادة دون المدة «اختراع» كإيجاد الأفلاك و الأجرام السماوية؛ و إيجاد الشيء المسبوق بهما «تكوين» كإيجاد العناصر و المواليد[1].

[ص ۱۷۹، س ۸ / ص ۲۱۹، س ۸]

قوله: «و التكوين»: معطوف على قوله: «الإبداع» و الضمير في قوله: «و هو ما يتوقف على صلوح القابل» عائد إلى التكوين. و في قوله: «من وجودهما» عائد إلى «الإبداع» و «التكوين». و قوله: «فلابد من وجود ما يقبل الكون بعد الكون» مربوط و متعلق بالتكوين، فلابد في التكوين من مادة حاملة لإمكان الشيء المتكون و استعداده، و من حركة هي علة تخصص حدوث بعد

---

۱. نسخه اصل: الموالية.

حدوث و إعداد بعد إعداد.

[ص ١٧٩، س ١٢ / ص ٢١٩، س ١٢]

قوله: «على أنّ الحكماء ...»: أي ليست المادة الحاملة لإمكان الشيء و لا الحركة المخصصة لحدوث بعد حدوث إلّا العلة المعدة و من جملة الشروط؛ و أمّا العلة الموجدة فهي البارئ بإجماع الحكماء و اتفاق العقلاء.

[ص ١٧٩، س ١٣ / ص ٢٢٠، س ١]

قوله: «إمّا بقضائه أو بقدره»: «القضاء» للمبدعات الحادثة بصرف أمره و إرادته و قضائه، و «القدر» للكائنات الحادثة بأمره و إرادته لكن على قدر مقدور هو وجود المادة الحاملة لإمكان وجودها و استعدادها لفيضان صورة خاصة و في زمان خاص تأدت إليها العلل و الأسباب في ذلك الزمان.

[ص ١٨٠، س ١ / ص ٢٢٠، س ٣]

قوله: «هذه النشأة»: و هي النشأة الأُخرى أو النشئات المتعاقبة للنشأة الأُولى المنتهية بالآخرة إلى النشأة الأُخرى الباقية.

[ص ١٨٠، س ١ / ص ٢٢٠، س ٣]

قوله: «و ما بعدها»: أي و ما بعد هذه النشأة. و الظاهر أنّ المراد به النشأة الثانية و هي النشأة الأُخرى.

[ص ١٨٠، س ٢ / ص ٢٢٠، س ٤]

قوله: «فأبدع منه أوّلا مبادئها»: أي فأبدع البارئ من جانبه تعالى أوّلا مبادئ الموجودات أي العقول بمراتبها، ثم أرجع و أعاد إليه تعالى عوائدها، أي الموجودات النازلة منه المكتسية بألبسة القيود و الحدود العائدة إليه تعالى بعد تجردها عن تلك القيود و الحدود في مراتب الصعود.

[ص ١٨٠، س ٣ / ص ٢٢٠، س ٥]

قوله: «على عكس البداية»: فإنّ البداية عقول مجردة و ذوات مفارقة نورية، و النهاية الأجرام و الأجسام الهاوية في أنزل مراتب الوجود في قوس النزول

المغشية بالمادة التي هي غاية البعد عن منبع النور و هي منشأ القصور و مبدء الشرور. فالابتداء في السير النزولي من العقل المجرد غاية التجريد، و الانتهاء فيه هي الأجرام المركبة من المادة و الصورة الجسمية المغشية بالعوارض و القيود و العلائق و الحدود. و أمّا في السير الصعودي فالأمر بالعكس.

[ص ١٨٠، س ٥ / ص ٢٢٠، س ٧]

قوله: «فابتدأ الوجود من العقل و انتهى إلى العاقل»: أي ابتدأ الوجود الفائض من حضرة المعبود من العقل الأول إذ هو الصادر الأول، و انتهى إلى العاقل أي الإنسان، إذ هو الموجود العاقل في الموجودات الجسمانية. و آخر مراتب التكوين في الموجود الكائن من المادة بعد نزول الوجود إلى عالم الأجرام و الأجسام و انتهائه في قوس النزول إلى الهيولى؛ و فيما بين العقل الأول و الإنسان العاقل مراتب و منازل للوجود هي النفوس بأسرها و الصور بأقسامها و الأجرام الأثيرية و العنصرية التي هي مواضع تصرفات النفوس و تعلق الصور و المواليد الثلاثة و الكائنات؛ أو المراد من تلك المنازل مضافا إلى مراتب النزول مراتب الصعود من مرتبة العقل الهيولاني و مرتبة العقل بالملكة و مرتبة العقل بالفعل و مرتبة العقل الفعال.

[ص ١٨٠، س ١٥ / ص ٢٢٠، س ١٨]

قوله: «و هي قابلة للتركيب»: أي للتركيب الصناعي إمّا بالاتفاق أو بيد الإنسان؛ و أمّا التركيب الطبيعي في المركبات التامة الطبيعية كالمواليد الثلاثة فهو لايتم إلّا بقدرة الله و عنايته التي هي علته الفاعلية، و بوجود العناصر الأربعة التي هي علته العنصرية.

[ص ١٨١، س ٦ / ص ٢٢١، س ٦]

قوله: «في أماكن متخالفة»: كالأرض في المركز و الماء فوق الأرض و الهواء فوق الماء و النار فوق الهواء.

[ص ۱۸۱، س ۷ / ص ۲۲۱، س ۷]

قوله: «حيث جعل كل متشاركين في كيفية واحدة»: فقد جعل الأرض و الماء المتشاركين في الكيفية الانفعالية متجاورين، و جعل الهواء و النار المتشاركين في الكيفية الفعلية أيضاً متجاورين.

[ص ۱۸۱، س ۹ / ص ۲۲۱، س ۹]

قوله: «و قد علمت»: أي في الإشراق الخامس من الشاهد الرابع في بعض أحكام العلل، حيث قال هناك: «فالطبيعي يعطي برهانا لمّيا في تشابه الحركة الأولى، فإنّ الحركة مستلزمة لوجود جسم مستدير مقتض لوجود الحدود و الأطراف و الجهات، و الجهات مصححة لوجود الحركات المستقيمة».

[ص ۱۸۱، س ۱۱ / ص ۲۲۱، س ۱۱]

قوله: «ممكنة الانقلاب و الاستحالة في صورها و كيفياتها»: أمّا انقلاب العناصر في صورها، فلِما نشاهد من انقلاب الماء إلى الأحجار الصغار و الكبار المتفاوتة المقدار في أطراف الجداول و الأنهار، و انقلاب الهواء المحيط بالجرة و الكوز إلى قطرات صغار مائية بشكل الحباب، و انقلاب الهواء المنفوخ في النار نارا، و هذا الانقلاب فيالعنصرين المتجاورين أكثر؛ و أمّا استحالتها في الكيفية فكاستحالة الماء في البرودة إلى الحرارة تدريجا بمجاورة النار مثلا؛ فإذا كان انقلاب العناصر في الصور و استحالتها في الكيفيات ممكنين، فلا حاجة إلى ارتكاب القول بالأمر الممتنع عقلا، و هو القول بالكمون و البروز، أي كمون كل شيء في كل شيء و بروز واحد غالب على ما عداه؛ أو القول بالفشو و النفوذ من دون تكيّف و استحالة ـ على ما قرّر في محله و قرّره الفيلسوف المحشّي أيضاً في التعليقة ـ أو القول بأنّ لبعض العناصر محبة و علاقة بالبعض موجبة لتعلق أحد العنصرين بالآخر حتى يغلب عليه بمداخلة أجزائه فيه.

[ص ١٨١، س ١٥ / ص ٢٢١، س ١٥]

قوله: «و كيفية هذه الأجسام»: أي الأجسام العنصرية الأربعة. و الضمير في قوله: «منها» عائد إلى الكيفيات.

[ص ١٨١، س ١٨ / ص ٢٢١، س ١٧]

قوله: «إلى اكتساب قوة أخرى»: للتهيّؤ بها لعبادة الله و طاعته.

[ص ١٨٢، س ١ / ص ٢٢٢، س ٤]

قوله: «في أوائل الكيفيات»: أي الكيفيات الأربعة الفعلية و الانفعالية التي هي أوائل الملموسات.

قال الحكيم السبزواري: «هذا بناءً على نفي التضاد عن الجواهر، و إلّا فالتضاد في نفس الصور لنفس الصور». و قوله: «البعيدة» صفة لقوله: «كيفية المزاج». و قوله: «الموجبة للموت» صفة للأطراف، فإنّ الموت و الفساد في المركبات لغلبة بعض الأطراف و طغيانه و إفراطه.

[ص ١٨٢، س ١٤ / ص ٢٢٢، س ١٧]

قوله: «و قد برزت بحصولها ...»: أي و قد برزت و ظهرت بحصولها سعة قدرة الباري، و اتضح بوجودها الجود الإلهي و الفيض الرباني؛ إذ هي أي العناصر نهاية تدبير الأمر في إيجاد العالم و غاية سير الوجود في قوس النزول، فلا ضرورة بعد إيجادها في إحداث المركبات؛ فقوله: «إذ هي نهاية تدبير الأمر» تعليل لقوله: «و قد برزت...».

[ص ١٨٢، س ١٥ / ص ٢٢٢، س ١٨]

قوله: «بل اتّجه الأمر منه»: أي ما بال أمر الباري لم يتوقف على إيجاد العناصر، بل اتّجه إلى إحداث المركبات أيضا.

[ص ١٨٢، س ١٦ / ص ٢٢٢، س ١٩]

قوله: «و الديمومة[1] الشخصية بذاته»: بل لها الديمومة النوعية، إذ الديمومة

---

١. نسخه اصل: الديمومته.

الشخصية بذات الشيء و شخصه منحصرة في العقول المفارقة و النفوس الكلية؛ و ليس لها الديمومة النوعية أيضاً بذاتها فقط، بل بإعانة أربابها العقلية و عناية الوسائط العقلية التي هي أيادي الله الباسطة بالرحمة؛ و أيضاً فإنّ قصارى أمرها الوصول إلى منزلها الأصلي الذي هبطت منه.

[ص ١٨٣، س ١ / ص ٢٢٣، س ٦]

قوله: «و لا أيضاً في هذا صعوبة ليست في ذاك»: قال الحكيم السبزواري في هذا المقام: «بل قال الله تعالى: ﴿و هو الذي يبدء الخلق ثم يعيده﴾[١] و هو أهون عليه» ـ انتهى كلامه. أي غرض المصنف من هذا الكلام أنّه ليست في إعادة الكائنات إلى العالم العقلي و إرجاعها إلى مكمنها الأصلي الذي هبطت منه صعوبة ليست في هبوطها من عالمها الأعلى.

و استشهد الحكيم السبزواري على ما فهمه بالآية الشريفة.

أقول: الأظهر أن يقال في توضيح عبارة الكتاب: أي و لا أيضاً في عودها و رجوعها و صعودها إلى العالم الأعلى صعوبة ليست في هبوطها من مقرّ المجردات إلى ديار الماديات، إذ كما أنّ لعودها و رجوعها و صعودها صعوبة، لوجود العلاقة بمظاهر الطبيعة و زخارفها و صعوبة ترك العلاقة معها، و لضرورة التوسل بالحركات و الانتقالات و تحمل الاستحالات و التبدلات، كذلك في هبوطها تحمل الآلام و الهموم من ترك مكان المقربين و ملازمة الكروبيين[٢] القديسين و رفض منازل المكرّمين، إذ فيها الهجرة و الحرمان عن ملازمة المفارقات و المقرّبين و الارتحال إلى مهوى الماديات و مهبط[٣] المطرودين. فقوله: «في هذا» أي في العود و الصعود. و قوله: «في ذاك» أي في نزولها و هبوطها. فالهبوط و الصعود كلاهما مشتركان في الاشتمال على الصعوبة إلّا أنّ الصعود أهون و أسهل، و الصعوبة فيه أخفّ

---

١. سورة روم، آية ٢٧.
٢. نسخه اصل: الكروبين.
٣. نسخه اصل: محبط.

و أقل، و لاسيما للعُبّاد و الزهاد و السالكين القاصدين لملازمة الكاملين الواصلين، و لسائر الكائنات مما سلك في سبيل الوصول إلى باب الإنسان و الدخول في حريمه بالاستحالة و الانقلاب في جوهره إلى جوهر الإنسان الذي هو باب الله.

[ص ١٨٣، س ٢ / ص ٢٢٣، س ٦]

قوله: «إذ النائي عن أفق الإبداع»: هكذا في النسخة الموجودة عندنا و الظاهر أنّه دليل لقوله: «و لا أيضاً في هذا صعوبة ليست في ذاك» و الأظهر أنّ النسخة الصحيحة الأصلية هكذا: «إذا كان لها شيء عن أفق الإبداع» أو «إذ كان لنا» أو «إذ لنا شيء ...»، و النسخة الموجودة هنا عندنا غلط من الناسخ أو المطبعة و ليست عندي الآن نسخة أخرى. و المقصود أنّه ليس في الصعود و العود إلى العالم الأعلى كمال الصعوبة و صعوبة ازيد من صعوبة الهبوط إذا كان أو إذ كان لنا ـ و نحن أحد الكائنات ـ شيء عن أفق الإبداع و هو النفس و العقل المتعلقان بنا و هما من عالم الإبداع؛ فإنّ النفس الناطقة هي عكس و شبح للعقل الكلي و ظل من أظلاله الدائمة الشوق و الهيمان إلى العالم الأعلى العقلي؛ و العقل هو الآخذ بلجام القوى النفسانية السائر بها إلى جانب الحق و عالم النور و ترك اللذات الحسية لنيل اللذات المعنوية؛ مضافا إلى الصورية الموعودة لأهل الحق. و لعل النسخة الأصلية هي قولنا: «إذ لها شيء عن أفق الإبداع» أي للمركبات الثلاثة شيء من عالم الإبداع و هو النفس المدبرة فيها. و اللفظان أعني «إذا و إذ» متشاركان في إفادة التعليل.

[ص ١٨٣، س ٢ / ص ٢٢٣، س ٧]

قوله: «و إن تناهى في الكثافة»: أي و إن تناهى المركب الحادث في الكثافة و بلغ النهاية فيها. و هذا يؤيّد النسخة الأخيرة و هي قوله: «إذ لها شيء عن أفق الإبداع».

[ص ۱۸۳، س ٤ / ص ۲۲۳، س ۹]

قوله: «و إن تمكنت في الهويّ»: أي في النـزول و الهـبوط، حـيث إنّـها أنـزل العناصر مقرّاً.

[ص ۱۸۳، س ٥ / ص ۲۲۳، س ۹]

قوله: «و اشتدت[۱] قواها بمبالغ الإنزال»: أي بكثرة الإنزال و ازدياد مبلغه. و ذلك سبب لازدياد الجمودة و الثقل و القشور على العـنصر المـانع عـن قـبول التلطيف و الانفعالات و الاستحالات، حيث أنّ العنصر كلّما كان أبعد مكانا و أنزل مقراً و بالغ[۲] في البعد و النزول و الإنزال عن الأجرام العلوية و أشعتها و لاسيما عن الشمس، كان أشد برودة و استثقالا و انجمادا. و البرودة علة الجمود.

[ص ۱۸۳، س ۸ / ص ۲۲۳، س ١٤]

قوله: «و مادة للنبات»: الظاهر أنّه منصوب حالا لقوله: «الحبوب المزروعة»؛ فـ«الواو» غلط من الناسخ. و قوله: «و من الأقوات» معطوف على قوله: «من القشور». و قوله: «منشأً» حال لقوله: «نطف الحيوانات».

[ص ۱۸۳، س ۱٥ / ص ۲۲٤، س ٥]

قوله: «خلعة صورة كمالية»: هي النفس النباتية ذات القوة المولدة و خوادمها.

[ص ۱۸۳، س ۱۸ / ص ۲۲٤، س ۸]

قوله: «ما وجب فساده»: أي الشخص. و ذلك لتركبه من العناصر المـتضادة المتداعية إلى الانفكاك لعارض الحر أو البرد المفرطين الموجبين لجفافه أو سبب آخر من الأسباب المفنية المفسدة للنباتات.

[ص ۱۸۳، س ۲۰ / ص ۲۲٤، س ۹]

قوله: «قاطعة لفضلة»: و تلك الفضلة هي إمّـا الـحبة الحـاصلة مـن الشـجرة المستعدة لصيرورتها نباتا بجعلها في جوب التراب ثم خروجها و انبعاثها

---

۱. نسخه اصل: اشتهرت.

۲. ظاهراً: أبلغ.

بعد مدة من تحت التراب نجما أو نباتا، أو أصل و عروق باقية من شجرة أو غصن من أغصانها و قطعها من تلك الشجرة و غرسها في التراب على ما يعمل أصحاب الزراعة؛ فالقوة المولدة الكائنة في النبات تقطع أي تفرز تلك المادة أي الحبّة أو الأصل أو الغصن لتكون مبدأ لشخص آخر من النبات؛ فإنّ تلك الحبوب الباقية على رؤوس الأزهار بعد جفاف الأوراق و سقوطها بالحرّ في الصيف و تدفينها تحت التراب لتنبت نجما أو شجرا بإمداد الماء و الهواء و استعداد التراب لنشوئها و نموّها كالنطف المنصبّة في الأرحام المستعدة لصيرورتها جنينا في أول نشأتها، ثم إنسانا أو حيوانا متولدا بعد استتمام الصورة و كمال الخلقة.

[ص ١٨٣، س ٢٠ / ص ٢٢٤، س ١٠]

قوله: «جزء مادة شخص آخر»: فإنّ تلك المادة كما قرّرناها آنفا إمّا حبّة يابسة باقية على رؤوس الأغصان بعد سقوط الأزهار و انتشار أوراقها، أو أصل باق من شجرة أو غصن من أغصان تلك الشجرة مقطوعة عنها مغروسة في التراب؛ فهذه المادة فضلة و جزء من مادة شجرة أخرى سابقة على هذه الشجرة اللاحقة الحادثة المتكوّنة من تلك المادة.

[ص ١٨٤، س ٢ / ص ٢٢٤، س ١٢]

قوله: «فعلها»: أي فعل المولدة.

[ص ١٨٤، س ١٣ / ص ٢٢٥، س ٦]

قوله: «بل من»: قوى النفس النباتية المغايرة لها بالذات. و هذا هو القول بوجود نفوس ثلاثة متباينة الوجود في الإنسان: نفس نباتية حادثة أوّلا و لها قوتان متأخرتان عنها في الوجود: المولدة و المصورة؛ ثم النفس الحيوانية الحادثة بعد حدوث النفس النباتية و لها قوتان: الحس و الحركة؛ ثم النفس الناطقة الإنسانية و لها مع ما للنفسين الأوليين قوة إدراك الكليات؛ فإذا كانت النفس النباتية مغايرة لسائر النفوس حادثة قبلها، فكانت المولدة

و المصورة اللتان هما من جملة قواها فاعلتين تحت تدبيرها.

[ص ١٨٥، س ٧ / ص ٢٢٥، س ١٧]

قوله: «و كيفية تجدد الصورة»: و أنّ الصورة تحدث بالترتيب: فأول صورة حدثت في المادة هي الصورة المعدنية الحافظة للأضداد عن الانحلال و الفساد؛ ثم الصورة الطبيعية المسمّاة بالنفس النباتية الفاعلة للتغذية و الإنماء و التوليد؛ ثم الصورة الحيوانية المسماة بالنفس الحيوانية الفاعلة للحس و الحركة الإرادية مضافا إلى الأفعال النباتية؛ ثم الصورة الإنسانية المسماة بالنفس الإنسانية الفاعلة للنطق مضافا إلى الأفاعيل الحيوانية.

[ص ١٨٥، س ٨ / ص ٢٢٥، س ١٨]

قوله: «بجوهرها العقلي»: أي بحقيقتها المطلقة المتحققة في ضمن أيّة صورة شخصية، فإنّها بهذه الحقيقة المطلقة شريكة العلة لوجود الهيولى؛ أو بحقيقتها العقلية الموجودة في عالم المفارقات؛ فإيجابها للمادة على الوجه الأول بالشركة، و على الوجه الثاني بالأصالة و الاستقلال و إن كان بمعونة الصورة. و قوله: «غير الأولى» صفة للمادة أي لمادة بعد المادة الأولى و هكذا. و قوله: «لبقائها» متعلق بقوله: «علة» أي لأجل بقاء المادة، لكونها متبدلة في الاستحالات الجوهرية، فلابد من علة مبقية لها بإيجاب وجود مادة بعد مادة. و من الممكن إرجاع الضمير إلى «الصورة» و كون المقصود تعليل نسبة العلية إلى الصورة بأنّها لكونها باقية غير فانية بأيّ المعنيين المذكورين للصورة؛ و هذا بالمعنى الثاني أنسب.

[ص ١٨٥، س ٩ / ص ٢٢٥، س ١٩]

قوله: «و هكذا تسلسلت المواد بالصور»: أي بالصور الشخصية الواردة على المادة الموجبة لفعليتها و بقائها في عين التبدلات و الاستحالات الحاصلة بالحركة الجوهرية.

[ص ١٨٥، س ٩ / ص ٢٢٥، س ٢٠]

قوله: «و الصور بالمواد»: أي الصور الحادثة بواسطة استعداد المواد و تهيّئها.

[ص ١٨٥، س ١٠ / ص ٢٢٥، س ٢٠]

قوله: «فالجامع في كل حين غير الحافظ»: أي في كل آن من آنات الحركة الجوهرية الواقعة في الهيولى و الصورة، فإنّ الجامع هو المادة المركبة من العناصر المتضادة المتداعية إلى الانفكاك الممتزجه امتزاجا متعادلا موجبا لحدوث مزاج مناسب للمولود؛ فإنّ المادة الباقية في ضمن التحولات المستكملة بالصور المتعاقبة جامعة بهذا المزاج لتلك العناصر و الأجزاء في ضمن الاستحالات بمعونة الصور الشخصية المتعاقبة، و الحافظ هو الصورة بحقيقتها المطلقة المتحققة في ضمن الأشخاص المتبدلة، أو بجوهرها العقلي ذي العناية بنوعه و صنمه المادي.

[ص ١٨٥، س ١٠ / ص ٢٢٥، س ٢٠]

قوله: «لأنّ الأول معدّ محرّك»: أي الجامع و هو المادة معد محرك للمولود بالاستعداد و التهيؤ، و الثاني أي الحافظ موجب، فعله الإيجاب و الحفظ و الإبقاء الذي كله أمر فعلي لا الإعداد الذي هو أمر انفعالي.

[ص ١٨٥، س ١٤ / ص ٢٢٦، س ٣]

قوله: «فالمقوّم من الصورة للمادة غير المتجدد فيها»: إذ المقوّم إمّا حقيقتها المطلقة المتحققة في ضمن الأشخاص المتعاقبة، و هي عين الأشخاص من حيث الحقيقة و غيرها من حيث تعيّناتها الشخصية، أو حقيقتها العقلية و هي عين الأشخاص من حيث الماهية و غيرها من حيث اقترانها بالمادة.

[ص ١٨٦، س ٣ / ص ٢٢٦، س ١٢]

قوله: «و هي صورة حافظة»: أي القوة التي من شأنها إعداد المادة.

[ص ١٨٦، س ٣ / ص ٢٢٦، س ١٢]

قوله: «كالصورة المعدنية»: أي نظير الصورة المعدنية الحافظة لمزاج

المعدنيات؛ أو الكاف هنا ليس للتشبيه بل للتمثيل، كما في قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾[1]. و المقصود أنّ تلك القوة هي الصورة المعدنية و هي أول الصور الفائضة على المولود المركب من العناصر.

[ص ١٨٦، س ١٦ / ص ٢٢٦، س ١٩]

قوله: «و هو غير حافظها»: لأنّ الحافظ هو القوة التي من شأنها إعداد المادة و هي الصورة المعدنية.

[ص ١٨٦، س ١٦ / ص ٢٢٧، س ٦]

قوله: «من كلمة فاعلة لها قوى متجددة الحدوث»: النفس الناطقة التي لها قوى متجددة الحدوث في سبيل التكامل.

[ص ١٨٦، س ١٦ / ص ٢٢٧، س ٧]

قوله: «أو هي كلمات فعالة متعددة[2] متفاضلة»: هي النفس النباتية و النفس الحيوانية و النفس الناطقة الإنسانية على القول بتعدد النفوس.

[ص ١٨٦، س ١٨ / ص ٢٢٧، س ٨]

قوله: «عن فعلها الخاص»: و هو إدراك الكليات المنتفي عنها في أوائل التعلق بالبدن.

[ص ١٨٧، س ٤ / ص ٢٢٧، س ١٣]

قوله: «فعلين متناقضين»: و هما التوجه إلى الكمال و التوجه إلى الفساد.

[ص ١٨٧، س ٥ / ص ٢٢٧، س ١٤]

قوله: «توجب الحياة و الموت»: فقولكم بأنّ القوة الواحدة لمادة واحدة لاتفعل فعلين متناقضين منقوض بالحرارة الغريزية الموجبة للموت و الحياة معاً، و هما متناقضان.

[ص ١٨٧، س ٨ / ص ٢٢٧، س ١٧]

قوله: «شيء واحد دائما»: هو تقليل الرطوبات و هذا هو الفعل الصادر عن

---

١. سورة شورى، آيه ١١.

٢. نسخه اصل: - متعددة.

الحرارة بالذات؛ و أمّا الضرر و النفع فهما صفتان عارضتان على التقليل بحسب زمانين مختلفين؛ فهما فعل الحرارة لا بالذات بل بالعرض.

[ص ١٨٨، س ١ / ص ٢٢٨، س ١١]

قوله: «ذي حياة بالقوة»: أي لجسم يكون بسبب هذا الكمال ذاحياة بالقوة، لأنّ الحياة كون الشيء درّاكا فعّالا، و ليس من الواجب كون الجسم دراكا فعالا بالفعل و في كل حال؛ و من المعلوم أنّ المراد بالجسم هنا هو ما يكون من شأنه أن يكون ذاحياة بالقوة؛ فليست الصورة المتعلقة بالعناصر و لا بالجسم الجامد كالحجر و الذهب و الفضة و الأجسام المتطرقة نفسا، إذ ليس من شأن تلك الأجسام كونها ذا حياة.

[ص ١٨٨، س ٢ / ص ٢٢٨، س ١٢]

قوله: «يعم المحدود»: و هو الكمال الأول، و الغير المحدود و هو الكمال الثاني و الثالث و مازاد؛ لأنّ الكمال عبارة عما يتم به النوع، سواء كان فصلا مقوما كالنطق للإنسان، أو وصفا من أوصافه اللازمة، لتماميته كالحدّة للسيف مثلا؛ أو لعل المراد بالمحدود الشيء الذي نحن بصدد تحديده و تعريفه و هو النفس؛ فلفظ «الكمال» يعمه و غيره.

[ص ١٨٨، س ٦ / ص ٢٢٨، س ١٧]

قوله: «إذ المراد اشتمال الجسم على آلات و قوى نفسانية»: أي إذ المراد بالآلي اشتمال الجسم على آلات و قوى نفسانية و ليس للعناصر و المعادن تلك الآلات و القوى.

[ص ١٨٨، س ٧ / ص ٢٢٨، س ١٨]

قوله: «و بقيد ذي حياة بالقوة يخرج النفوس الفلكية على رأي من يجعل النفس للفلك الكلي»: فإنّ النفس المتعلقة بجرم الفلك الكلي المدبرة لهذا الفلك بالأصالة، و لسائر الأفلاك و الكواكب الجزئية بعنوان أنّها بمنزلة الآلات و الفروع لهذه النفس و ذاك الجرم على رأي القائلين بأنّ النفس الفلكية مختصة

بجرم الفلك الكلي متعلقة به فقط و أنّ سائر الأفلاك و الكواكب فاقدة للنفس داخل في الحد المذكور و هو الكمال الأول لجسم آلي، إذ على هذا الرأي كانت النفس المتعلقة بجسم الفلك الكلي كمالا أولا لجسم آلي، إذ سائر الأفلاك و الكواكب الجزئية كلها بمنزلة الآلات و الفروع لهذا الجسم الكلي؛ فلابد من إخراجها أي إخراج النفس و هي النفس المتعقلة بجرم الفلك الكلي بقيد ذي حياة بالقوة، لأنّ هذه النفس المتعلقة بهذا الجسم الكلي و إن كان كمالا أوّلا لجسم آلي، لكن لايصدر عنها أفاعيل الحياة بالقوة، بل ما يصدر عنها إنّما يصدر على سبيل اللزوم بخلاف النفس الأرضية، فإنّ أفاعيلها قد تكون و قد لاتكون؛ و أمّا على رأي القائلين بأنّ لكل جسم فلكي نفسا خاصا متعلقا به فلا حاجة إلى هذا القيد، لخروجها حينئذ بقيد الآلي. هذا على فرض القول بأنّ المراد بالفلك الكلي الفلك الأطلس فقط؛ و من الممكن القول بأنّ المراد منه كل واحد من الأفلاك التسع المشهورة ذوات النفوس المدبرة، فإنّ كل واحد منها على المشهور فلك كلي؛ و الفلك الجزئي هو الفلك الحامل لبعض السيارات المتخالفة الحركات شرقا و غربا المتفاوتة طلوعا و غروبا الخارجة أحيانا عن مسير حركات الأفلاك الكلية. فالقيد المذكور لإخراج جميع النفوس الكلية المتعلقة بجميع الأفلاك الكلية.

[ص ۱۸۸، س ۹ / ص ۲۲۹، س ۱]

قوله: «كالجوارح»: الظاهر أنّه غلط من الناسخ سهوا، و أنّ الصحيح «كالخوارج» بالخاء المعجمة و الجيم، أي الأفلاك الخارجة المركز عن مركز الفلك الكلي و الفلك الخارج المركز يسمى في الهيأة البطلميوسية بـ«الفلك المايل» و في مقابلها «التداوير» و هي الأفلاك الداخلة المركز في مركز الفلك الكلي.

[ص ۱۸۸، س ۹ / ص ۲۲۹، س ۲]

قوله: «و قواها»: أي و قوى الأفلاك الجزئية.

[ص ١٨٨، س ١٦ / ص ٢٢٩، س ٧]

قوله: «و هذه النفس»: أي نفس الحيوانات الأرضية.

[ص ١٨٨، س ١٨ / ص ٢٢٩، س ٩]

قوله: «بتوسطهما»: أي بتوسط الخيال أو الوهم، إذ ليس من شأن العقل العملي إلّا ترتيب قياس: من صغرى جزئية موضوعها إمّا أمر خيالي أو أمر وهمي، و كبرى كلية، كقولنا: «هذا حسن، و كل حسن يجب أن يؤتى به عقلا أو شرعا أو عرفا»؛ فإدراك هذا الأمر للعقل العملي إمّا بتوسط الخيال أو بتوسط الوهم، إذ ليس من شأنه إدراك الأمر الجزئي.

[ص ١٨٩، س ٥ / ص ٢٢٩، س ١٥]

قوله: «مبادئ مترتبة»: قرّرها الفيلسوف المحشّي في التعليقة.

[ص ١٨٩، س ٦ / ص ٢٢٩، س ١٦]

قوله: «أو ما فوقهما[1]»: و هو العقل العملي فيما يتعلق بالأعمال، و العقل النظري فيما يتعلق بالعلوم و الإدراكات.

[ص ١٨٩، س ٦ / ص ٢٢٩، س ١٦]

قوله: «و بعدها»: من الجزم و العزم و القصد و تحريك العضلة.

[ص ١٨٩، س ١٠ / ص ٢٣٠، س ٣]

قوله: «من عالم العقل و التأثير»: أي من ربّ نوعها العقلاني المعتني بشأن نوعه المادي.

[ص ١٨٩، س ١٤ / ص ٢٣٠، س ٩]

قوله: مذهبا واحدا»: هو النمو و الزيادة في الأقطار و التوليد و انتشار الأغصان و بسط الأوراق و إيفاء الأثمار و إتيان الأزهار أو شيئا آخر من الفوائد و العوائد المترتبة على وجود الأشجار الفاقدة للأثمار.

[ص ١٩٠، س ١ / ص ٢٣٠، س ١٣]

قوله: «بحسب كمالها الشخصي و النوعي»: فإنّ لكل شخص من أشخاص النوع كمالا خاصّاً بهذا الشخص من مزاج مخصوص و أبعاد مخصوصة و أحوال و أوصاف خاصة، فلابد من حفظها و الذب عن آفاتها و منافراتها؛ و لكل نوع حيواني كمالا خاصا به كالأظفار و الأنياب و المخالب و الشهامة و الشجاعة و الهيبة و البطش في الأسد و نظائرها في نظائره، و كالتكبر و التفرعن و النخوة و الغرور في النمر، و المكر والاحتيال في الثعلب، و حمل الأثقال و الأوزار في الحمار، و التفرس و العَدو في الفرس، و الخرافة و الحماقة فيالبقر و الغنم، و السرقة و الجلادة في الفار.

[ص ١٩٠، س ١٣ / ص ٢٣١، س ٧]

قوله: «كالجابي»: أي المتصدي للخزانة.

[ص ١٩٠، س ١٥ / ص ٢٣١، س ٩]

قوله: «في كل نفس»: إمّا بفتحتين أي في كل آن من آنات التنفس و دقائقه، أو بسكون الفاء بمعنى الشخص و استعماله في الشخص شائع.

[ص ١٩٠، س ١٥ / ص ٢٣١، س ١٠]

قوله: «و لولا ذلك»: أي و لولا دوام التغذية.

[ص ١٩٠، س ١٥ / ص ٢٣١، س ١٠]

قوله: «لبطلت الحكمة في ترتيب نشأة كل متغذّ»: فإنّ لكل متغذ و لكل عضو من أعضاء البدن المتغذي نشأة رتبها البارئ على نحو خاص و ترتيب مخصوص بحكمته الباهرة؛ إذ كل متغذ فهو دائما في التحلل فهو دائما يحتاج إلى التغذية بإيراد البدل؛ و له ترتيب خاص في نشأته الخاصة لايجوز التخلف عنه و لا التغير فيه؛ فلو تخلل الوقوف و زال الدوام في هذا الترتيب لبطلت الحكمة فيه و الله تعالى حكيم في صنعه و فعله قد دبّر و رتّب نشأة كل متغذ في آنات بقائه و نشئاته و جعلها على نظام خاص يليق بها.

قوله: «حرك بالطبع» بصيغة المعلوم و الفاعل الضمير المستتر فيه العائد إلى المتغذي.

[ص ۱۹۱، س ۱ / ص ۲۳۱، س ۱۳]

قوله: «على هذا الحد»: أي على نحو الدوام.

[ص ۱۹۱، س ٤ / ص ۲۳۱، س ١٦]

قوله: «فسارع إلى الطبيعة»: أي فسارع هذا الشخص الذي هو من أهل الجنة؛ أو فسارع خزينة المعدة أو خزينة معدته.

[ص ۱۹۱، س ٥ / ص ۲۳۱، س ۱۷]

قوله: «للكشف الذي هُمْ عليه»: قد بيّنه الحكيم السبزواري في التعليقة و هكذا قوله: «و تحت هذا سر».

[ص ۱۹۱، س ۱۳ / ص ۲۳۲، س ۹]

قوله: «كاد أن تكون مدركاتهما خارجة عن عالم المادة و الحركة»: أمّا السمع فلأنّ مدرَكه هو الصوت القائم بالهواء و ليس له مادة و لا حركة: أمّا المادة فلأنّ الهواء بتمويجه واسطة لوصول الصوت إلى الصماخ لا مادة حاملة له، إذ ليس الصوت القائم بالهواء الحامل إيّاه صورة حالّة في الهواء، للفرق البيّن بين الحلول و القيام، و القيام أعم من الحلول؛ و أمّا الحركة فلأنّ المتحرك بالذات بتمويجه إلى الصماخ هو الهواء لا الصوت، فهو متحرك بالعرض، كحركة جالس السفينة بحركة السفينة بالعرض.

و أمّا البصر فلأنّ مدرَكه هو الضوء و ليس الضوء في مادة و إن كان للمادة في الأجرام الشفافة كالشمس و القمر و سائر النجوم ضوء و كان لها خاصية الإضاءة[1] إلّا أنّه فرق بين كون الشيء في مادة وجوده قائم بها، و كونه أثرا ظاهرا منها و كان لها مدخلية في ظهوره نظير الروح البخاري الحاصل من تلطيف الغذاء و تصفيته من الكدورات في المواضع الثلاثة و

---

١. نسخه اصل: الاضائة.

الصوت الحاصل من القرع و القمع الشديدين؛ و أيضاً ليس للنور من حيث هو نور حركة، و إنّما وصول الضوء إلى الجسم البعيد عن منبع النور بعد وصوله إلى الجسم القريب منه، فذلك ليس لأجل كون حركة النور إلى الأقرب أسرع من حركته إلى الأبعد، بل إنّما ذلك لأجل قرب الأقرب و بعد الأبعد من منبع النور؛ و لذلك كلما كان المستنير أقرب إلى المنير كان الضوء الواقع عليه أشد و أكثر؛ و كلما كان المستنير أبعد عن المنير كان الضوء الواقع منه عليه أضعف و أقل، و ذلك لكثرة البعد في أحدهما و قلته في الآخر؛ هذا؛ و لكن مع ذلك كله ليس الصوت و الضوء عاريين عن عالم المادة و الحركة بالكلية بل لهما نحو تعلق بهما و لذا قال: «و كاد أن يكون ...» و لم يحكم بذلك قطعا و جزما.

[ص ١٩٢، س ١ / ص ٢٣٢، س ١٣]

قوله: «فعجزت عن دركه شرّاح القانون»: أقول: و لعل السرّ في ذلك ــ مضافا إلى ما ذكره المصنف ــ أنّ إدراك اللذه و الألم الجسمانيين إنّما هو بالمماسة، كمماسة اللامسة بالملموسات و الذائقة بالمذوقات و الشامة بالمشمومات، و لا مماسة بين الباصرة و الأضواء و لا بين السامعة و الأصوات لعدم قيامهما بالمادة على ما مضى.

[ص ١٩٢، س ٤ / ص ٢٣٣، س ٢]

قوله: «من الكيفيات الملموسة»: و أقلّها الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة التي هي أوائل الملموسات و لا شكّ أنّ الحيوان بما هو حيوان يحتاج إلى إدراكها و لمسها لجلب المقدار النافع منها و دفع المقدار الضار؛ كما قال: «لايخلو حيوان من قوة اللمس» و لأنّ مادته ممتزجة منها امتزاجا صالحا لقبول الصورة الحيوانية كما قال: «لأنّها يتقوّم بها بدنه». و هذا بحسب التركيب و أمّا بحسب الظاهر فكما قلناه.

[ص ١٩٢، س ١٣ / ص ٢٢٣، س ١٣]

قوله: «حاجة قريبة»: إذ قد يهتدي إلى ما يحتاج إليه باللمس أو بالشم أو بالذوق و إن كا ن لها احتياج إلى هاتين القوتين أحيانا لضرورة رؤية الحيوان المفترس أو استماع صوته المدهش عن بعيد كالأسد و النمرة مثلا، أو الحيوان المهلك أو المؤذي بسمّه كالحية و العقرب مثلا للفرار، أو رؤية البحر أو البئر لئلايقع فيهما إلّا أنّه احتياج بعيد قلّما يتفق؛ و أيضاً لها الفراسة المانعة إيّاها عن الوقوع في المهالك و المخاطر لطفا من الله الحكيم الخبير.

[ص ١٩٣، س ١١ / ص ٢٣٤، س ٦]

قوله: «و لولاها ما يمكن لنا الحكم ...»: لأنّ الحكم على الشيء المحسوس موقوف على الإحساس به شخصا؛ و الإحساس بالمحسوسات المختلفة دفعة مستحيل، لأنّ النفس أحديّ التوجه، و لإمكان غيبتها أو غيبة بعضها عن حضرة الحس؛ فلابد من قوة تجتمع فيها صور المحسوسات معا بعد الإحساس بها.

[ص ١٩٣، س ١٤ / ص ٢٣٤، س ١٠]

قوله: «و حافظها»: أي و حافظ الصور.

[ص ١٩٣، س ١٥ / ص ٢٣٤، س ١٠]

قوله: «و المصورة»: أي القوة التي شأنها تصوير المحسوسات بصور مطابقة لها و هي الخيال بناءً على أنّ الخيال مصورة للحسّ المشترك من داخل عند التخيل و المنام، كما قرّره الفيلسوف المحشّي و قال: «لأنّ الحس المشترك كمرآة ذات وجهين: وجه إلى الداخل، و وجه إلى الخارج، و الإدراك وظيفة الحس المشترك، و الإمساك و الحفظ وظيفة الخيال».

[ص ١٩٣، س ١٥ / ص ٢٣٤، س ١٠]

قوله: «بآخره»: التجويف المقدم فمحلّهما التجويف الأول من تجاويف الدماغ إلّا أنّ الحس المشترك في مقدّمه، و الخيال في مؤخّره؛ فهما متقاربان واقع

كل منهما في جنب الآخر.

[ص ١٩٤، س ٦ / ص ٢٣٥، س ٣]

قوله: «نسبتها إليه»: أي نسبة الذاكرة المسترجعة إلى الوهم كنسبة المصورة إلى الحس المشترك فالذاكرة خزانة الواهمة كما أنّ المصورة أي الخيال خزانة الحس المشترك.

[ص ١٩٤، س ٦ / ص ٢٣٥، س ٤]

قوله: «و نسبة هاتين القوتين إلى عالم النفس»: أي نسبة الذاكرة و الواهمة إلى عالم النفس كنسبة القلم و اللوح إلى عالم الإنسان الكبير؛ فكما أنّ قلم التقدير و التدبير يكتب في لوح المحو و الإثبات ما يمكن أو يجب وقوعه و حدوثه في العالم و مع ذلك كان ممكن الزوال أو التغيير و التبديل فكذلك مدركات الواهمة الموجودة في خزانة الذاكرة تنشئان في عالم النفس ما يمكن للنفس الطوع له و الرغبة فيه و العمل به، أو العزلة عنه و تركه.

و أيضاً كما أنّ قلم التقدير و التدبير يكتب في لوح القضاء المحتوم الإلهي ما يجب وقوعه و وجوده في العالم كذلك الواهمة و ما في خزانتها قد تحدثان و تنشئان في النفس ما لابد لها الانقياد و القبول له؛ هذا؛ ولكن الأولى و الأنسب بالمقام أنّ المراد بهاتين القوتين المصورة و الحس المشترك و أنّ نسبتهما إلى النفس الجزئية المدبرة لبدن الإنسان الصغير كنسبة القلم و اللوح إلى النفس الكلية المدبرة لبدن الإنسان الكبير.

[ص ١٩٤، س ٩ / ص ٢٣٥، س ٧]

قوله: «لمستعمله»: و هو إمّا الوهم أو العقل المستعملان للمتصرفة فإن استعملها الوهم سميت «متخيلة» و إن استعملها العقل سميت «متفكرة».

[ص ١٩٤، س ١٢ / ص ٢٣٥، س ١١]

قوله: «الأخلاط الأربعة»: هي الدم و الصفراء و السوداء و البلغم.

[ص ١٩٤، س ١٤ / ص ٢٣٥، س ١٣]

قوله: «فهذا في مراتب العود»: أي الروح البخاري في مراتب العود إلى العالم الأعلى و قوس الصعود كفو الفلك و نظيره في مراتب البدء و قوس النزول لكونه شبيها للفلك في اللطف و الصفاء و لذا يحتمل وجود القوتين المدركة و المحركة معا؛ كما أنّ الفلك يحتمل و يقبل آثار العقول و النفوس؛ أو المقصود التنبيه على أنّ الروح البخاري الحامل للقوى المدركة و المحركة الحادث بدءاً و في أوائل الأمر من صفوة الأخلاط في النشأة الداثرة هو بعينه الروح البخاري الحاصل لتلك القوى العائد في النشأة الآخرة؛ فمن الواجب بقاء هذا الروح الدماغي الحامل لتلك القوى حين عود النفس و ارتحالها إلى عالم الآخرة؛ فهذا الروح الحامل لتلك القوى الباطنية -المدركة و المحركة- كما تعلق بهذا البدن العنصري الجسماني جوهرا لطيفا مصفى عن أكدار الأخلاط في أول الأمر و ابتداء تكونه في النشأة الدنياوية كان هو أيضاً باقيا مع جميع القوى المكنونة فيه في حال العود و الارتحال إلى النشأة الأخروية.

و قوله: «و لهذا يحتمل القوى المدركة و المحركة» تأييد و تأكيد لبقائه و احتماله القوى المدركة و المحركة في حال البدء و العود معاً بأنّه لمّا كان هذا الروح في مراتب العود كهو في مراتب البدء، كان لأجل ذلك محتملا مشتملا على جميع القوى البادئة و العائدة ضرورة عودها في الآخرة بعود النفس؛ و قد ثبت في محلّه عود النفس بجميع قواها إلى النشأة الآخره.

و قوله: «كالفلك ...» بيان لوجه الشباهة بين هذا الروح الحامل للقوى المذكورة و الفلك القابل لآثار العقول و النفوس الكلية.

[ص ١٩٤، س ١٩ / ص ٢٣٥، س ١٩]

قوله: «على خمس»: الحس المشترك و الحافظة و الواهمة و الذاكرة المسترجعة و المصورة المسماة بـ«المتخيلة» عند استعمال الوهم إيّاها و

بـ«المتفكرة» عند استعمال العقل إيّاها. و المذكور في سفر النفس من كتاب \الأسفار في بيان القوى الخمس الباطنية هكذا: «الحس المشترك و القوة الحافظة المسماة بـ«الخيال» التي هي خزانة الحس المشترك و القوة المتخيلة و المتفكرة باعتبارين و القوة الواهمة و القوة الحافظة لمدركات الواهمة» و المذكور في كتاب \التجريد هكذا: «الحس المشترك و الخيال و الواهمة و الحافظة و المتخيلة أو المتفكرة المسماة بالمصورة».

[ص ١٩٥، س ٣ / ص ٢٣٦، س ٢]

قوله: «و لقد أصاب الشيخ»: تفريع على كون عدد الباطنيات خمس فإنّ الشيخ أدرج المتفكرة و المتخيلة و المسترجعة في الواهمة، و جعلها من فروعها و أغصانها و عمّالها إلّا أنّ تسميتها بالواهمة باعتبار ذاتها الحاكمة، و بالثلاثة المذكورة باعتبار حركاتها و أفعالها.

[ص ١٩٥، س ٦ / ص ٢٣٦، س ٥]

قوله: «بما ينتهي إليه عملها»: فإنّ التذكر نهاية أعمال الواهمة.

[ص ١٩٥، س ١٠ / ص ٢٣٦، س ٩]

قوله: «و في المقام سرّ آخر»: إلى آخر كلامه في هذا المقام: فإنّ النفس آية الله العظمى في هذا العالم جلّت عن التشبيه الصرف و التنزيه المحض، كما أنّه تعالى و تقدّس بارؤها [جلّ] عن التشبيه و التنزيه، بل لها في كل مقام شأن؛ كما للواجب جلّ جلاله في كل مرتبة من مراتب الوجود شأن؛ و ليس لها شأن يشغلها عن شأن كما لايشغل البارئ شأن عن شأن؛ فهي الآية العظمى و مرآة لمعرفته و مرقاد للصعود إلى حضرته، كما قال ـ صلى الله عليه و آله ـ «من عرف نفسه فقد عرف ربه».

[ص ١٩٦، س ١٢ / ص ٢٣٧، س ٤]

قوله: «إذ ليس فيها[١] إلّا توسط مقتضيات البسائط»: فإذا جاز صدور أفعال

---

١. الشواهد: فيه.

الحياة عن المزاج المتوسط بين العناصر الأضداد المنكسرة السورات، فصدورها عن نفس الأضداد قبل امتزاجها و انكسارها أولى؛ و إذ ليس كذلك فليس النفس الفاعل لأفعال الحياة هي المزاج. و قوله: «ثم كيف تكون النفس مزاجاً» دليل آخر على مغايرة النفس و المزاح. و قوله: «ثم أنّه يمانعها ...» دليل ثالث على المغايرة.

[ص ١٩٦، س ١٥ / ص ٢٣٧، س ٧]

قوله: «عن التحريك»: كممانعة النفس عن تحريك الجسم حالة الإعياء.

[ص ١٩٦، س ١٥ / ص ٢٣٧، س ٧]

قوله: «أو عن جهة»: كممانعة النفس عن تحريك الجسم الثقيل مثلا إلى العالي و مقتضى طبعه الهبوط إلى السافل و كالرعشة.

[ص ١٩٦، س ١٥ / ص ٢٣٧، س ٧]

قوله: «و يتغير أيضاً عند اللمس إلى الضد»: دليل آخر و هو أنّ المزاج يتغير إلى أحدالأضداد عند وروده إليه و غلبته عليه كتغيرالعضو اللامس الحار بطبعه إلىالبرودة عند ورود البردالشديد عليه مع أنّ النفس تدرك البرد في هذه الحال؛ فلو كانت[1] النفس هيالمزاج المتغير إلىالضد عند وروده عليه أي على العضو اللامس، فكيف يدرك البرودة؟ فإنّ المعدوم لاينال و لايدرك شيئا.

[ص ١٩٧، س ٥ / ص ٢٣٧، س ١٥]

قوله: «فموضوعها الذي قامت به»: أي موضوع تلك الصور و الأشباح التي قامت بهذا الموضوع.

[ص ١٩٧، س ٦ / ص ٢٣٧، س ١٦]

قوله: «بالذات أو بالعرض»: الأول كالجسم فإنّه ذو وضع بالذات، و الثاني كأعراضه القائمة به التابعة له في كونها ذات وضع بالعرض أي بتبعية الجسم.

---

١. نسخه اصل: كان.

[ص ١٩٧، س ٩ / ص ٢٣٨، س ١]

قوله: «و أمّا تعيين موضع من مواضع البدن»: و هو الروح البخاري المصبوب في مؤخّر البطن المقدم الحامل لقوة الخيال، كما أنّ الروح البخاري المصبوب في مؤخّر البطن الأوسط قد تعين لكونه موضوعا للقوة الواهمة الحاكمة على المعاني الجزئية المستعملة للقوة المتصرفة.

[ص ١٩٧، س ١٦ / ص ٢٣٨، س ٨]

قوله: «فاعل الأجسام الطبيعية»: أي موجدها.

[ص ١٩٧، س ١٧ / ص ٢٣٨، س ٩]

قوله: «و مقوماتها»: أي المادة و الصورة. أمّا الفاعل، فلأنّه لو تعلق وجوده بهذا الجسم لكان جسمانيا و لكان تأثيره في الجسم مشروطا بالوضع، فكان موجودا قبل إيجاد الفاعل إيّاه مع أنّ المفروض أنّ الفاعل أوجده من قبل وجوده، ففاعلها العقل على مامرّ؛ أمّا الصورة الطبيعية فلأنّها إن كانت متعلقة بهذا الجسم، فكان الجسم موجودا من قبل متقوما لا بهذه الصورة؛ و أمّا الهيولى فلأنّها بعد وجودها أيضاً ليست بذي وضع فكيف من قبل وجودها؛ فهما أي المادة و الصورة المقومتان للجسم مفاضان من العقل الفعال على النحو الذي مرّ بيانه.

[ص ١٩٧، س ١٧ / ص ٢٣٨، س ١٠]

قوله: «مبدأ صورها المنتزعة عن المواد»: أي و كذلك فاعل صورها الخيالية المنتزعة عن المواد الجسمانية.

[ص ١٩٨، س ٣ / ص ٢٣٨، س ١٣]

قوله: «من حيث نفسيتها»: أي من حيث جهتها النفسية و هي جهة التعلق بالأجسام الطبيعية؛ فهي من هذه الجهة نار محرقة للعناصر و الصور مذيبة إيّاها، كاسرة لصورها سائرة بها عن ديارها الجسماني المادي على خلاف مقتضى طبائعها إلى ديار المرسلات، معدّة إيّاها لقبول الفوائد و العوائد

الأخرى و الفوز العظيم، كإحراق الحديد و أشباهه في الكور لتصويرها بصور موجبة لمزيد قدرها و قيمتها.

[ص ١٩٨، س ١١ / ص ٢٣٩، س ٢]

قوله: «النفخة نفختان»: أي «النفخة» في العرف و اللغة على ضربين: إحديهما نفخة تطفئ النار و تخمدها، كما إذا أردنا إطفاء نار مشتعلة نفخنا فيها بأفواهنا فتنطفئ و تخمد كنفخنا في الشمعة المشتعلة؛ و الأخرى نفخة تشعلها و تظمرها و ذلك بإرسال الهواء المجاور للنار و تمويجه بالنفخ الموجب لوصوله إلى النار و إمدادها على الاشتعال كالنفخ في الكير؛ و كما إذا أردنا اشتعال نار ضعيفة أو قريبة من الإطفاء و الخمود نشعلها بالنفخ فيها هذا؛ فوجود النفس و حدوثها و هي النار المشتعلة فينا إنّما هو من النفخة الإلهية، حيث قال: ﴿و نفخت فيه من روحي﴾ و إنّما هو من القسم الثاني من النفخة و هي النفخة المشعلة إذ وجودها و بقاؤها[1] من النفس الرحماني و كذا زوالها و فناؤها[2] إنّما هو من قبض الفيض و رجوعها إلى أصلها و هو شبيه بالنفخة المطفية لكن إطفاؤها[3] ليس بمعنى إفنائها بل إرجاعها و إيصالها إلى مقامها المعلوم.

[ص ١٩٩، س ٧ / ص ٢٣٩، س ١٣]

قوله: «فإنّ نسبة الكمال إلى الكمال كنسبة القابل إلى القابل»: فكما أنّ الكمال الأتم الأعلى أفضل و أكمل من الكمال الأنقص الأدنى كذلك المادة القابلة للصورة الأكمل أفضل و أكمل من المادة القابلة للصورة الأنقص؛ و كما أنّ الكمال الأتم الأعلى القريب إلى الكمال المطلق الوجوبي أفضل من الكمال الأنقص الأقرب إلى حضيض القوة و الاستعداد، كذلك الهيولى القابلة للصورة الإنسانية القريبة من أفق المجردات العقلية أعلى و أتم و أشرف من

---

١. نسخه اصل: بقائها.
٢. نسخه اصل: فنائها.
٣. نسخه اصل: اطفائها.

المادة القابلة للصورة المعدنية الجمادية بمراتب شتى، و لذا أردفه بقوله: «فإذا بلغت المواد بأمزجتها غاية الاستعداد ...».

[ص ١٩٩، س ٩ / ص ٢٣٩، س ١٦]

قوله: «بالسبع الشداد»: إشارة إلى ما قال أفضل الخلائق في حق الإنسان و تكوّنه من العناصر الأضداد: «و إذا اعتدل مزاجها و فارقت الأضداد و شابهت بالسبع الشداد ...» و قال حين سئل عن العالم العلوي: «صور عارية عن المواد خالية عن القوة و الاستعداد تجلّى فيها الإله فأشرقت و نظر إليها فتلالات فأبدى فيها مثاله» و في نسخة: «فألقى فيها مثاله و أظهر عنها أفعاله» أو قريبا من ذلك على ما في الكتب مسطور[1] و في الألسنة مشهور و له ـ صلى الله عليه و آله ـ خطب مشهورة و كلمات مأثورة في توحيد الله تعالى و توصيفه بما هو أهله؛ و في بيان أقسام النفس في جواب من سأله عن حقيقة النفس؛ و في بيان معنى الحقيقة في جواب من سأله عن الحقيقة؛ و في كثير من المسائل الهامة الفلسفية في أعلى درجات الفصاحة و البلاغة و أتم مراتب الدراية و الإحاطة.

[ص ١٩٩، س ١٣ / ص ٢٤٠، س ٢]

قوله: «من جهة ما يدرك الأمور الكلية و يفعل الأعمال الفكرية»: صفة خاصة للنفس الناطقة الإنسانية إيماءً إلى أنّ كونها كمالا للإنسان إنّما هو من هاتين الجهتين.

[ص ٢٠٠، س ١ / ص ٢٤٠، س ٨]

قوله: «و هي التي تستعمل الفكر»: أي القوة العمّالة المسماة بـ«العقل العملي».

[ص ٢٠٠، س ١ / ص ٢٤٠، س ٩]

قوله: «المختارة»: بصيغة الفاعل و هي و صيغة المفعول متشابهتان في الصورة مختلفتان في الأصل و هو «المختير» بكسر الياء المنقلبة ألفاً في

---

١. نسخه اصل: مستور.

الفاعل و فتحها في المفعول.

[ص ٢٠٠، س ٣ / ص ٢٤٠، س ١٠]

قوله: «و المتوسط بينهما بالحكمة»: أي و المتوسط بين الجربزة و البلاهة المسمّى بـ«الحكمة» و هذه الحكمة هي من جنس الأخلاق لا من جنس العلوم المنقسمة إلى الحكمتين النظرية و العملية.

[ص ٢٠٠، س ٤ / ص ٢٤٠، س ١١]

قوله: «لأنّها»: أي لأنّ الحكمة المنقسمة إلى النظرية و العملية و خصوصا النظرية كلما كانت أكثر و أوفر كانت أفضل بخلاف الحكمة التي هي من الأخلاق فإنّ الأفضل هو الحد المتوسط منها لا ما كان أكثر.

[ص ٢٠٠، س ٦ / ص ٢٤٠، س ١٣]

قوله: «و هذه القوة خادمة للنظرية»: أي القوة المسماة بالعقل العملي خادمة للقوة المسماة بالعقل النظري.

[ص ٢٠٠، س ٦ / ص ٢٤٠، س ١٣]

قوله: «مستمدة بها»: الظاهر: «مستمدة بها» كما في بعض النسخ المقروءة على الأساتيد، فإنّ العقل العملي مستمد من العقل النظري في استنباط الرأي الكلي: فإنّ لنا مثلا مقدمة كلية أدركها العقل النظري و هي قولنا: «كل حسن ينبغي أن يؤتى به» ثم نضمّ إليها مقدمة أخرى هي صغرى القياس و نقول: إنّ الصدق حسن، و كل حسن ينبغي أن يؤتى به، فينتج أنّ الصدق ينبغي أن يؤتى به؛ فهذا رأي كلي أدركه العقل العملي فإذا أراد أن يوقع صدقا جزئيا يقول: «هذا صدق و كل صدق ينبغي أن يؤتى به» فينتج أنّ «هذا الصدق ينبغي أن يؤتى به» و هذا رأي جزئي أدركه العقل العملي مستمدا من النظري؛ هكذا قرّره الحكيم السبزواري لكن الأولى أن يضيف إلى قوله: «فهذا رأي كلي أدركه العقل العملي» قوله: «مستمدا من العقل النظري» إذ ليس للعقل العملي إدراك الأمر الكلي إلّا بالاستعانة و الاستمداد من العقل النظري،

كما قال المصنف و يكون الرأي الكلي عند النظري و الرأي الجزئي عند العملي.

[ص ۲۰۰، س ۱۰ / ص ۲٤۰، س ۱۷]

قوله: «فيصير علمها عملا و عملها علما»: أمّا كون علمه عملا، فلأنّه لا احتياج لها حينئذ إلى عمل من تحريك أو تحرك لفعل شيء و تحصيله أو تركه و رفضه بل علمه بوجوده إيجاده و حضوره لديه و لا إلى روية في أمر لحضور الكل حينئذ عنده؛ و أمّا كون عمله علما، فلأنّ عمله هو حصول ما شاء و أراد بنفس علمه، و هذا كاتحاد العلم و القدرة في المفارقات بالقياس إلى مادونها؛ فلا حاجة إلى تحصيل رأي كلي و لا استنباط هذا الرأي و الاستمداد به في رأي جزئي و عمل جزئي كما قال: «و استغناؤها عن الحركات و الأفكار».

[ص ۲۰۰، س ۱۷ / ص ۲٤۱، س ٥]

قوله: «و الثاني في»: أي التصرف في الأمور الكلية.

[ص ۲۰۰، س ۱۸ / ص ۲٤۱، س ۷]

قوله: «القوة المروِّية»: أي القوة التي من شانها التروي في الأمور. قوله: «من التي بعدها» أي القوى التي هي بعد القوة المتصرفة في الكليات و هي القوى الناظرة في الأمور الجزئية المدركة إيّاها.

[ص ۲۰۱، س ٤ / ص ۲٤۱، س ۱۲]

قوله: «فللنفس في ذاتها قوتان»: هذا حكم كلي إجمالي، إذ هما مصدر جميع الحركات العلمية و العملية للنفس على ما تقدم في قوله: «فلها باعتبار ما يخصها من القبول عما فوقها و الفعل فيما دونها قوتان» إلى آخر ما قال. و قوله: «تلك للصدق و الكذب» إشارة إلى النظرية و خاصيتها؛ فإنّ شأنها إمّا تشخيص الصدق و الكذب في القضايا العلمية أو إدراك الواجب و الممكن و الممتنع في المسائل و الأوصاف و الأحكام الكلية كما قال: «و هي أي النظرية

للواجب و الممكن و الممتنع». و قوله: «و هذه في كلا الموضعين» إشارة إلى العملية فإنّ شأنها إمّا تشخيص الخير و الشر في مقابل الصدق و الكذب المختصين بالنظرية أو إدراك الجميل و القبيح و المباح في مقابل الواجب و الممكن و الممتنع المختصة بالنظرية.

[ص ٢٠١، س ٦ / ص ٢٤١، س ١٤]

قوله: «فلهما شدة و ضعف في الفعليات و رأي و ظن في العقليات»: الشدة و الضعف في فعل الخير و الشر و الجميل و القبيح و المباح، و الشدة و الضعف في تشخيص الصدق و الكذب و الواجب و الممكن و الممتنع؛ فالأولان في الفعل و العمل و الثانيان في الرأي و الاعتقاد.

[ص ٢٠١، س ٧ / ص ٢٤١، س ١٥]

قوله: «هاهنا[١]»: أي في الدنيا.

[ص ٢٠١، س ٧ / ص ٢٤١، س ١٥]

قوله: «كإصابة العين»: فإنّها تأثير في النفوس من جانب النفس الشريرة بلا واسطة البدن.

[ص ٢٠١، س ٩ / ص ٢٤١، س ١٨]

قوله: «بل قد يكتفي بذاتها هاهنا»: أي في الدنيا أيضاً.

[ص ٢٠١، س ١٧ / ص ٢٤٢، س ٦]

قوله: «بما يخرجه»: أي بما يخرجه عن الصورة الإنسانية.

[ص ٢٠١، س ١٨ / ص ٢٤٢، س ٨]

قوله: «فجوهر النفس مستعد»: هذا توصيف للنفس السعيدة من أصحاب اليمين أو من المقربين. و لأجل تعميم الفريقين قال: «ضربا من الاستكمال فلكليهما الصعود إلى مدارج الكمال بتوسط العقل النظري و العقل العملي إلّا أنّ لك ما هو حقه و استعد له».

---

١. نسخه اصل: هنا.

[ص ٢٠٢، س ٧ / ص ٢٤٢، س ١٥]

قوله: «عقل الهيولاني»: أي عقل شبيه بالهيولى في كونه عقلا بالقوة.

[ص ٢٠٢، س ٩ / ص ٢٤٣، س ١]

قوله: «شبيهة بالعرضية»: أي في قيامها بالمادة و عدم استقلالها في الوجود كالأعراض بل أضعف من الأعراض، لأنّ العرض في عرضيته أمر بالفعل و الهيولى أمر بالقوة من جميع الجهات إلّا في كونها هيولى.

[ص ٢٠٢، س ١٣ / ص ٢٤٣، س ٦]

قوله: «فاسمع أنّ فطرة الإنسان غير فطرة الحيوان»: تمهيد لما سيشير إليه من أنّ فطرة الإنسان الغير البالغ إلى مرتبة العقل المحض الغير المشوب بالتخيل و التوهم أي العقل المرهون بالعلائق البدنية المنفعل عن آثارها بعد فطرة الحيوانية بقوله: «فما دامت قوتها العاقلة متعلقة بالبدن» و بقوله: «كسائر الحيوانات في إدراك ذواتها».

[ص ٢٠٢، س ١٥ / ص ٢٤٣، س ٨]

قوله: «فله قوة[1] وجود يخصه»: أي فللإنسان في بدء نشوئه و في هذه المرتبة من الإنسانية الصورية قوة و استعداد لوجود يخصه و يحصل له في وقته؛ و له أيضاً كمالية بحسب هذا الوجود الحاصل له؛ و لعلمه أيضاً قوة و كمال يخصه و يحصل له في وقته و زمانه؛ فعلمه بذاته في أيّ مرتبة عين وجود ذاته، و علمه بالأشياء عين وجود الاشياء لذاته، لأنّ وجوده وجود عقلي و لوجوده العقلي مراتب. و هذه كلها مقدمات قدّمها لتبيين مراتب الإنسان و مقاماته من أول نشأته إلى آخر نشأته للنتيجة التي هو بصدد بيانها، ثم صرّح بالنتيجة فقال: «فمتى كان وجوده بالقوة ...» و هذا هو محط[2] الجواب عن السئوال.

---

١. نسخه اصل: - قوة.

٢. ظاهراً: محصّل.

[ص ٢٠٣، س ٧ / ص ٢٤٣، س ١٨]

قوله: «كالصور الخيالية المخزونة»: فإنّها صور خيالية بالفعل و صور عقلية بالقوة، و لكن الغافل عن المقام الشامخ العقلي و تجرده الكامل عن الحواشي و الغواشي و العلائق المادية قد يظن بها أنّها صور عقلية.

[ص ٢٠٣، س ١٠ / ص ٢٤٤، س ١]

قوله: «فكذا القوة العاقلة»: عطف على قوله: «و كما أنّ النفس ما دامت حساسة...».

[ص ٢٠٣، س ١١ / ص ٢٤٤، س ٢]

قوله: «بل هي صورتها الحسية»: أي بل المادة هي الصورة الحسية للقوة العاقلة.

[ص ٢٠٣، س ١٣ / ص ٢٤٤، س ٥]

قوله: «في جميع الدرجات واحد»: فمتى كان عقله عقلا بالقوة متعلق الوجود بالمادة منفعلا عن الأحوال و الآثار البدنية، كان معقوله أيضاً معقولا بالقوة، فكانت الصورة العقلية الحاصلة له في هذه الحالة هي الصورة المتخيلة المتوهمة في الحقيقة؛ و متى كان عقله خالصا عن شوب التخيل و التوهم و مداخلة الأحوال و الآثار البدنية و حصل له التجرد الكامل العقلي، كان معقوله أيضاً معقولا بالفعل.

[ص ٢٠٤، س ١١ / ص ٢٤٥، س ٥]

قوله: «وجدتها قوة صرفة»: لأنّها في ذاتها قوة إدراك المعقولات و الاتصال بالعالم العقلي و الورود على ديار المجردات و حريم الأخرويات ليس لها من عالم الآخرة صورة و فعلية و كمال مناسب له إلّا ما يحصله علما و عملا على قدر همته.

[ص ٢٠٤، س ١١ / ص ٢٤٥، س ١١]

قوله: «في نفسه ممتنع الوجود»: كشريك الباريً مثلا.

[ص ۲۰۵، س ٤ / ص ۲٤٥، س ١٥]

قوله: «فيوشك أنّها إذا تجردت طالعتها»: لمّا حكم أولا بعدم استطاعة العقل المتعلق بالمواد الموجب ذلك التعلق لضعف القوة العاقلة و عجزها عن إدراك القواهر النورية، فقال: «لكنه إذا تجرد كل التجريد طالعها حق المطالعة» و ذلك لخروجه عن القوة إلى الفعل بسطوع نور الحق عليه. و الظاهر أنّ قوله: «فإذا حصل» بصورة حرف الشرط بدون التنوين أو معه غلط و الصحيح: «فإذن» بالنون لأنّه كالنتيجة لما قبله.

[ص ۲۰۵، س ١٤ / ص ۲٤٦، س ٨]

قوله: «فحصول هذه المعقولات»: أي حصول المعقولات الأولية التي هي الأوليات و التجربيات و المتواترات و المقبولات و أمثالها على ما قرر في المنطق.

[ص ۲۰۵، س ١٥ / ص ۲٤٦، س ١٠]

قوله: «إلى كمال ثان»: هو العقل بالفعل و هو استنباط المسائل و إدراك أمور كلية لم يكن أدركها في أول الأمر و كان بالنسبة إليها بالقوة إدراكا متى شاء و أراد. و حصول هذا الكمال الثاني هو كمال أول لما بالفعل أي للعقل الذي وصل إلى مقام العقل بالفعل من حيث هو الآن بالفعل و إن كا ن بالقياس إلى حصول العقل المستفاد بالقوة.

[ص ۲۰۵، س ١٩ / ص ۲٤٦، س ١٤]

قوله: «و أمّا ذلك الكمال الثاني»: أي العقل بالفعل. و كونه ثانيا إنّما هو باعتبار أنّه ثاني الكمالات بعد حصول النفس التي هي الكمال الأول و إلّا فهو ثالث مراتب العقل؛ فإنّ العقل الأول قوة مستعدة صرفة و ليست بكمال؛ إنّما الكمال هو العقل بالملكة الذي هو الكمال الأول و العقل بالفعل الذي هو الكمال الثاني و العقل المستفاد الذي هو الكمال الثالث؛ ثم إنّ حصول العقل بالفعل الذي هو الكمال الثاني إنّما هو أيضاً بإرادة النفس و فعلها بخلاف

العقل المستفاد الذي هو الكمال الثالث فإنّه ليس بفعلها و إرادتها، بل هو فيضان النور العقلي من جانب العقل الفعال بتأييد الحق المتعال على أقل قليل من النفوس الكاملة في العلم و العمل.

[ص ٢٠٦، س ٦ / ص ٢٤٧، س ٤]

قوله: «فيكون عند ذلك»: أي عند حصول العقل بالفعل و فيضانه على السالك؛ فحصول الكمالات النظرية له حينئذ كحصول الأوائل الضرورية للنفس بلا احتياج إلى اكتساب و توسل إلى الحدود الوسطى و إعمال الفكر و الروية، فهو حينئذ بالنسبة إلى المسائل العلمية كالمشرف على الشيء الذي بين يديه المتصرف فيه كيف يشاء.

[ص ٢٠٦، س ٨ / ص ٢٤٧، س ٦]

قوله: «بحسب هذا الاستكمال»: الذي هو بإرادته و اختياره. و أمّا بإضافة العقل المستفاد و الذي هو الاتصال بالعقل الفعال، فالمراتب أربعة: إمّا نفس الكمال فهو مرتبة العقل بالفعل؛ و إمّا الاستعداد القريب فهو مرتبة العقل بالملكه؛ و إمّا الاستعداد البعيد فهو مرتبة العقل الهيولاني.

[ص ٢٠٦، س ١٧ / ص ٢٤٧، س ١٦]

قوله: «و هو بعينه العقل بالفعل ...»: فالعقل بالفعل كأنّه خزانة المعقولات الحاصلة فيه إمّا بممارسة العلوم و اكتسابها الدائم و مطالعتها المستمرة و حضورها بلا تجشم الفكر و الروية، أو بفيضانها من العقل الفعال و مشاهدتها فيه.

[ص ٢٠٦، س ١٩ / ص ٢٤٧، س ١٨]

قوله: «و صورته»: فإنّه صورة عالم العود في قوس الصعود، لجامعيته المراتب و المقامات السابقة من ابتداء سلوكه العلمي و العملي؛ و صورة الشيء مرآته الحاكية عن درجته و مرتبته في الوجود و ما هو عليه. و كونه صورة لعالم العود أي مجلى و مرآتا لجميع مراتب الوجود في السير

الصوري حاكيا عن كل الكمالات المتقدمة إنّما هو من جهة اتصاله بالعقل الفعّال المشتمل على جميع الكمالات الجسمية و النفسية و العقلية المتقدمة في السير الصعودي و العود إلى نقطة البداءة، و هو من هذه الجهة نظير الفصل الأخير الجامع لجميع الصور المتقدمة و الفصول السابقة في جامعيته للحد الأعلى من الكمال اللائق المشتمل على الكمال السابق. و إطلاق الصورة على الكمال سائق شايع.

و العقل الفعال كمال عالم البدء أي نزول الوجود من الحق المعبود، فإنّ الوصول إليه هو الغرض الأصلي و الغاية القصوى في إيجاد العالم الجسماني.

[ص ٢٠٧، س ٥ / ص ٢٤٨، س ٥]

قوله: «خلق هو من صفوها»: أي خلق الإنسان من صفو المواد، فلابد لفضالتها من جعلها في خدمة الإنسان و طاعته و منابع استفادته في نشأته الجسمانية، لئلا يهمل حقها أيضاً من فيض الوجود.

[ص ٢٠٧، س ١٧ / ص ٢٤٩، س ١]

قوله: «منازل و مراحل»: و هي الحجب النورية التي احتجبت بها ذاته المقدسة عن إدراك عقول الواصلين فضلا عن القاصرين أو الواقفين في ما قبل مرتبة الوصول و اللقاء و مقام الورود في حريم الكبرياء و الفناء في بحر الشهود؛ كما ورد في الحديث: «إنّ لله سبعين حجابا من نور» إلى آخر الحديث.

[ص ٢٠٨، س ١ / ص ٢٤٩، س ٤]

قوله: «بعضها في الحق»: هو شهود الذات بعين الصفات و هو أوّل الأسفار في المقامات الإلهية بعد الوصول.

[ص ٢٠٨، س ١ / ص ٢٤٩، س ٤]

قوله: «و بعضها من الحق لكن بالحق»: هو السفر عن الحق [في] الخلق للدعوة و الارشاد و التبليغ بالمعجزات الباهرات بإعانة الحق و تأييده و إرسال دعاته

و إنفاذ آياته، كما قال لموسى و هارون: ﴿إذهبا إلى فرعون أنّه طغى﴾ [١] و قال: ﴿إنّني معكما أسمع و أرى﴾ [٢] و قال تعالى: ﴿و ألقِ عصاك﴾ [٣] و قال: ﴿سنعيدها سيرتها الأولى﴾ [٤] و لعيسى: ﴿و أبرء الأكمه و الأبرص بإذني وأحيي الموتى بإذني﴾ [٥] و قال لخاتم الرسل ـ صلى الله عليه و آله ـ ﴿ما ودّعك ربك و ما قلىٰ﴾ [٦] و قال: ﴿و لسوف يعطيك ربك فترضى﴾ [٧] و أعطاه الولاية الكبرى و قدرة التصرف في جميع الأمور و قرّبه منه و أدناه إلى مقام و مرتبة ما أدنا إليها أحداً سواه، و قال مشيرا إليه: «أبيت عند ربي يطعمني و يسقيني».

[ص ٢٠٨، س ٣ / ص ٢٤٩، س ٦]

قوله: «ولكن[٨] الفرق بين الحالين»: فإنّ العود و السلوك إنّما هو بتحركه و تحمله و ترك مشتهياته النفسانية و أعمال قواه النظرية و العملية و تحمّل المشاقّ و الرياضات البدنية و الثبات على طريقته و شريعته في السلوك و عدم الوقوف في الطريق و الانحراف عنه مع توفيق الحق و إعانته و إمداده و إفاضته؛ و أمّا الرجوع إلى الخلق في مقام السفارة و التحلي برداء النبوة و الرسالة فإنّما هو باستعانته من الله و إعانة الحق إيّاه؛ كما قال: ﴿فاستقم كما امرت﴾ [٩] و وعده النصرة على أعدائه و معارضيه و أيّده بجنود من ملائكته.

قوله: «و كل إدراك و نيل» أمّا الإدراك فمعلوم على ما قرّره في الحس و الخيال و الوهم و العقل؛ و أمّا النيل فيشمل نيل القوة الغاذية للغذاء بتجريد صفوه عن كدره.

---

١. سوره طه، آيه ۴٣.
٢. سوره طه، آيه ۴۶.
٣. سوره نمل، آيه ١٠.
۴. سوره طه، آيه ٢١.
۵. سوره آل‌عمران، آيه ۴٩.
۶. سوره الضحى، آيه ٣.
٧. سوره الضحى، آيه ۵.
٨. نسخه اصل: ـ لكن.
٩. سوره هود، آيه ١١٢.

[الشاهد الثاني]

[في إنّية النفس و أحوالها و الإشارة إلى ما فوقها و ما بين يديها من أمور القيامة]

[ص ٢٠٩، س ١ / ص ٢٥١، س ٤]

قوله: «و فعلها هذا»: أي فعل القوة العاقلة.

[ص ٢٠٩، س ٢ / ص ٢٥١، س ٥]

قوله: «يكون فعلها صورة»: أي فعل القوة الجسمانية. و قوله: «فكل قوة تفعل أمرا كليا فهي مجردة» هو النتيجة المطلوبة و هي إثبات القوة العاقلة للإنسان.

[ص ٢٠٩، س ٥ / ص ٢٥١، س ٨]

قوله: «و مما يكشف لك ...»: هنا سقط في العبارة من قلم الناسخ أو من المطبعة، و العبارة الصحيحة هي أنّه «يدرك أشياء يمتنع وجودها في الجسم»[١].

[ص ٢٠٩، س ٦ / ص ٢٥١، س ٩]

قوله: «و لوجود مثل هذه الأمور في النفس يمكننا أن نحكم»: كأنّه دليل آخر على وجود القوة العاقلة؛ و حاصله أنّ الحكم عليها بأنّها غير موجودة في الخارج، قضية موجبة مفتقرة إلى وجود الموضوع، و الموضوع في أمثال تلك القضايا موجود في النفس لجواز اجتماع المتقابلين في النفس.

[ص ٢٠٩، س ١٠ / ص ٢٥١، س ١٣]

قوله: «فهو منقسم»: فلمّا كانت تلك الأمور غير منقسمة فمحلها ليس بجسم، بل قوة عقلية إذ انقسام الجسم يوجب انقسام الأمر الحالّ فيه.

[ص ٢٠٩، س ١٢ / ص ٢٥١، س ١٥]

قوله: «إذا قيل الوحدة قد تعرض للجسم»: أي إذا قيل: الوحدة الجزئية الشخصية تعرض لجسم خاص أو تحمل عليه، فلا شك في انقسامها بالقوة

---

١. در الشواهد همين عبارت است.

بانقسام الجسم بالقوة؛ ولكن ليست هذه الوحدة الجزئية العارضة للجسم أو المحمولة عليه مورد الاستدلال، بل الوحدة المطلقة المشروطة بعدم الانقسام. فهذا حاصل الإشكال و انحلاله.

[ص ٢٠٩، س ١٨ / ص ٢٥٢، س ٣]

قوله: «لكان يعرض أن يكون فيها شيءٌ دون شيء»: يعرض أن يكون في تلك الأشياء المجردة المنحازة عن العوارض و الغواشي الزائدة على أصل الذات شيء دون شيء لعروض القسمة في القوة الجسدانية المستلزمة لعروضها في تلك الأشياء الحالّة فيها.

[ص ٢١٠، س ١ / ص ٢٥٢، س ٤]

ـ قوله: «إن وجدت في الأعيان»: حاصل إيراده أنّ الوحدة ليست أمرا متأصلا موجودا في الأعيان نظير البياض الموجود في الجسم؛ إنّما الموجود في الأعيان هو الأمر الموصوف بالوحدة؛ و أمّا إن كانت أمرا متأصلا موجودا في الأعيان فليس للوهم سبيل إلى إبطاله، فحينئذ يجري فيها الأقسام الثلاثة و كلها باطلة.

و أقول: بتقرير آخر، إنّ قوله: «إن وجدت في الأعيان» ناظر إلى إبطال قول المصنف في جواب الإشكال بأنّ وحدة الجسم كوجوده تنقسم بالقوة، لأنّها كوجود الجسم عبارة عن اتصاله و امتداده فهي عين وجود الجسم. و حاصل كلامه أنّ الجسم أمر متأصل الوجود فى الأعيان، و الوحدة أمر اعتباري غير متأصل الوجود في الأعيان، كالفوقية و التحتية و نظائرهما، و دليلكم مبنيّ على أن تكون الوحدة عرضا متأصلا؛ و أمّا إن كانت موجودة في الأعيان كانت لا محالة عرضا ثابتا فلايبطل بتوهم القسمة فيه؛ أو المعنى: فلايبطل هذا الأمر المتأصل الوجود بمجرد فرض بطلانه و توهمه، إذ فرض بطلان الأمر الموجود في العين لايوجب بطلانه و انعدامه، و حينئذ يأتي فيه الأقسام الثلاثة، فإنّه إن كا ن في كل جزء من الأجزاء الوهمية

للجسم شيء من الوحدة يلزم كون الوحدة الخارجية ذات جزء و همي، فليست وحدة إذ الوحدة ما لا جزء له أصلا؛ و إن كانت في كل جزء من الأجزاء الوهمية للجسم تمام الوحدة و كلها فيلزم كون الجسم واحدا بوحدات غير متناهية حسب لا تناهي القسمة فيه؛ و إن لم‌يكن في شيء من الأجزاء الوهمية شيء من الوحدة يلزم خلوّ الجسم عن الوحدة الجسمية العينية، فليس لها صورة في الأعيان و هذا خلف.

[ص ٢١٠، س ٨ / ص ٢٥٢، س ١٠]

قوله: «بوجودها له في الوهم[١]»: أي بوجود الوحدة للجسم في الوهم فماذا تقولون في هذه الوحدة. و للحكيم السبزواري هنا تعليقة وافية ببيان المراد.

[ص ٢١٠، س ٩ / ص ٢٥٢، س ١٠]

قوله: «إنّ المتصل لا جزء له»: أي الجسم الواحد المتصل.

[ص ٢١٠، س ١٠ / ص ٢٥٢، س ١١]

قوله: «انعدمت هويته»: أي فبطلت وحدته و هويته الشخصية، و حدثت هويات أخرى كلها من نوعه، و ليست تلك الهويات الحاصلة بعد القسمة أجزاء لهذا الجسم المنقسم إلى تلك الهويات. و نسبة الجزئية إلى تلك الهويات إنّما هي بالمسامحة و التشبيه، أي تشبيه تلك الأنواع المستقلة بأنفسها بالأجزاء.

[ص ٢١٠، س ١٣ / ص ٢٥٢، س ١٤]

قوله: «قوة ذات تجرد المعقولات»: عبارته في كتاب المبدأ و المعاد هكذا: «حجة أخرى ـ قريبة المأخذ من السابقة ـ و هي أنّ القوة العاقلة من الإنسان شيء ذو تجرد المعقولات من المادة و عوارضها من الكم المحدود و الأين و الوضع المخصوص و غيرها؛ فكون هذه الصورة المعقولة مجردة عن هذه اللواحق إمّا بحسب ذاتها؛ و إمّا بالقياس إلى الشيء المأخوذ منه؛ و إمّا

---

١. نسخه اصل: الجسم.

بالقياس إلى الآخذ؛ و الأول محال و إلّا لاستحال أن يقرنها هذه اللواحق في الوجود الخارجي لأنّ ما بالذات لايختلف؛ و الثاني أيضاً ظاهر البطلان لاقتران تلك الصورة بها في الخارج فبقي أن يكون تجردها عن الوضع و الأين عند وجودها في العقل و يجب أن يكون في العقل غير ذات وضع و إشارة حسيّه».

و عبارته في هذا الكتاب: «إنّ في الإنسان قوة ذات تجرد المعقولات عن المادة و عوارضها».

أقول: في هذه العبارة على هذه النسخة الموجودة عندي و هكذا في عبارة المبدأ و المعاد قصور أو سقط. و المعنى: إنّ في الإنسان قوة ذات تجرد تلك القوة المعقولات عن المادة و عوارضها؛ هذا على احتمال كون «القوة» مضافة إلى «الذات» و كون الفعل بضم التاء منسوبا إلى القوة؛ و هذا احتمال بعيد؛ أو المعنى: إنّ في الإنسان قوة ذات قدرة على تجريد المعقولات عن المادة و عن اللواحق المادية؛ و هذا على احتمال كون لفظ «الذات» بالضم صفة لـ«القوّة». و المراد بـ«ما أخذت منه» الموجودُ الخارجي المقارن للمادة و لواحقها.

[ص ٢١٠، س ١٥ / ص ٢٥٢، س ١٦]

قوله: «يوجب الاتفاق»: أي جميع الأفراد في التجرد و امتناع وجود الأفراد المقترنة بالمادة و اللواحق في العين.

[ص ٢١٠، س ١٧ / ص ٢٥٢، س ١٧]

قوله: «و الثاني يكون تناقضا»: إمّا لأنّها على هذا التقدير ما كانت بذاتها مجردة عن المادة و اللواحق بل كانت مقترنة بها إلّا أنّا جرّدناها عن المادة و عن اللواحق، فالحكم بأنّها كانت مجردة مع الحكم بأنّها ما كانت مجردة إلّا بعد تجريدها متناقضان؛ أو لأنّه لو كان تجردها عن المادة و اللواحق من جهة الفرد المأخوذ عنه الموجود في العين و من ناحيته، لكان هذا الفرد مجردا

عن المادة و اللواحق بحكم كونه ما به التجرد و سببا له، و غير مجرد بحكم وجوده الخارجي المقارن للمادة و لواحقها قطعا؛ و هذا البيان أولى بل أصحّ و أدقّ من الأول.

[ص ٢١١، س ٦ / ص ٢٥٣، س ٦]

قوله: «ندرك ذاتنا بذاتنا»: أي بنفس حضور ذاتنا لذاتنا لا بحصول صورة من ذاتنا في ذاتنا، لأنّ هذا علم حصولي و علمنا بذاتنا علم حضوري و إلّا لزم اجتماع المثلين؛ فهذا كأنّه استدراك لقوله: «إدراك الشيء لما كان عبارة عن حصول صورته للمدرك» بأنّ إدراكنا لذاتنا ليس عبارة عن حصول صورة ذاتنا لذاتنا.

[ص ٢١١، س ٦ / ص ٢٥٣، س ٧]

قوله: «فقد فقد»: الأول حرف التحقيق و الفاء زيد عليه لكونه جوابا لقوله: «أمّا»، و الثاني فعل ماض مشتق من «الفقْد» أي و أمّا شعورنا بشعورنا لذاتنا فقد فقد و انتفى؛ إذ هو ليس نفس وجودنا، بخلاف شعورنا و علما بذاتنا، فهو نفس وجودنا و ما نحن بغافلين عنها.

[ص ٢١١، س ١٤ / ص ٢٥٣، س ١٦]

قوله: «أمكن الشك»: فالشك في كون الجوهرية داخلة في ماهية النفس أو خارجة عنها لاينافي كونها بحسب وجودها معلومة مشهودة لنا بالعلم الحضوري.

[ص ٢١١، س ١٨ / ص ٢٥٤، س ٤]

قوله: «يحتمل الشركة بين كثيرين»: فلايمكن أن يشار بها إلى ذات معينة و نفس شخصية، بخلاف الوجود فإنّه ذات معينة شخصية، فيمكن أن يشار بها إلى ذات معينة و نفس شخصية.

[ص ٢١٢، س ١ /]

قوله: «فما يشار إليه بأنا»: و هو الوجود.

[ص ٢١٢، س ٢ / ص ٢٥٤، س ٥]

قوله: «غير ما يشار إليه بهو»: و هو الماهية، إذ ضمير المتكلم للشيء الحاضر، و الحضور صفة الوجود، و ضمير الغائب للشيء الغائب و هو الماهية؛ إذ ليس لها حضور و ظهور إلّا بالوجود. و قال الحكيم السبزواري: «و بهذا استدل الشيخ الإشراقي على أنّ النفوس إنّيات صرفة».

[ص ٢١٢، س ٢ / ص ٢٥٤، س ٥]

قوله: «في الوجود»: إذ وجود ما يشار إليه بـ«أنا» نفس ذاته و وجود ما يشار إليه بـ«هو» أمر عارض له؛ أو المعنى: أنّ ما يشار إليه بـ«أنا» غير ما يشار إليه بـ«هو» في عالم الوجود فإنّ الأوّل وجود و الثاني هو الماهية.

[ص ٢١٢، س ٨ / ص ٢٥٤، س ١١]

قوله: «منفرج الأعضاء»: لأنّ الاتصال و التماس مستلزمان للإحساس بوجود الأعضاء، و الإحساس واسطة للعلم و الشعور بوجود الذات و حضورها؛ و هكذا لو كانت الأعضاء متلاشية بالقطع و الجرح و اللدغ و نحوه صار ذلك موجبا للإحساس بالألم الموجب للعلم بوجود الذات. و إنّما قيد ذلك الفرض بكمال العقل؛ إذ لو كان في أول الخلقة ناقص العقل ضعيف الإدراك فضلا عن كونه فاقدا له بالكلية، لما أمكن له إدراك ذاته بل إدراك أيّ شيء.

[ص ٢١٢، س ١١ / ص ٢٥٤، س ١٥]

قوله: «بهذا الفرض»: و بسببه إذ هو أيضاً نوع من الفعل و سبب و واسطة. و الجواب أنّه ترك الفعل لا الفعل، لأنّه فرض فيه عدم وقوع فعل و ترك جميع الأفعال المؤدية إلى الالتفاف بشيء مما جاز و أمكن كونه من الوسائط.

[ص ٢١٢، س ١٢ / ص ٢٥٤، س ١٦]

قوله: «و الأولى أن يقال ...»: أي هو ظرف لوحظ فيه ترك كل فعل لا نفس ترك الفعل، فليس في نفسه فعلا و لا تركا؛ بل هو ظرف و وعاء لملاحظة الترك كما أنّه قد يكون ظرفا لملاحظة الفعل؛ فهو بهذا اللحاظ ظرف فقط ليس فعلا

و عملا و واسطة؛ أو يقال: إنّ الأولى أن يجعل هذا الفرض طرفا لوحظ فيه ترك كل فعل لا تركا لفعل إذ ترك الفعل في نفسه نوع من الفعل؛ نظير السكون الذي هو في نفسه فعل و إن كا ن ترك الحركة، و الخمود الذي هو ترك استعمال الفكر و الروية و هو فعل في نفسه؛ و أيضاً ترك الشيء مستلزم للشعور به فترك الفعل مستلزم للشعور به، و المفروض تجريد الشخص عن كل إدراك و شعور إلّا الشعور بذاته؛ فهذا الفرض طرف لوقوع التروك بأسرها فيه أو للحاظ التروك بأسرها فيه، لا أنّه فعل و واسطة.

[ص ٢١٢، س ١٢ / ص ٢٥٤، س ١٧]

قوله: «عن وجود شيء قبله لا بسببه»: أي يكون كاشفا عن وجود إنسان ذي نفس قبل هذا الفرض، لا أن يكون وجود هذا الشيء بسبب هذا الفرض.

[ص ٢١٣، س ٧ / ص ٢٥٥، س ٩]

قوله: «كما لنا»: أي كما لنا نفس مجردة؛ فالتفرقة بين الإنسان و الفرس بإثبات نفس مجردة فيه و نفس منطبعة في الفرس و نحوه تحكّم.

[ص ٢١٣، س ٨ / ص ٢٥٥، س ١٠]

قوله: «فيما سوى الإنسان»: و حكموا بتجدد الذات و عدم ثباتها في غيره من الحيوانات.

[ص ٢١٣، س ١٢ / ص ٢٥٥، س ١٣]

قوله: «لا عن عالم المثال»: أي نفس مجردة عن المادة لا عن المقدار، بل لها مقدار كما للصور المثالية.

[ص ٢١٣، س ١٣ / ص ٢٥٥، س ١٤]

قوله: «عن البدن المحسوس»: أي التجرد النسبي و هو التجرد عن المادة فقط و هذا كنفوس العوام بل و بعض الخواص.

[ص ٢١٣، س ١٤ / ص ٢٥٥، س ١٦]

قوله: «تشعر بذاتها»: فإنّ للحيوانات أيضاً شعورا بذواتها.

[ص ٢١٤، س ٤ / ص ٢٥٦، س ٤]

قوله: «او سببية»: أي تسبيب السبب.

[ص ٢١٤، س ١١ / ص ٢٥٦، س ١١]

قوله: «لا يتراكم فيه الصور»: التراكم و قوع الصور بعضها على بعض و اجتماع بعضها مع بعض أو حدوث بعضها عقيب بعض و حلوله في محله على ما هو شأن الصور الجسمانية الواردة على الهيولى الجسمانية، و خصوصا على اعتقاده ـ قدس سره ـ بأنّ قيام الصور العلمية بالنفس قيام صدوري لا حلولي.

[ص ٢١٤، س ١١ / ص ٢٥٦، س ١٢]

قوله: «و ربما تزول عنها هذه الأسباب المؤدية إلى كمالها»: أي قدرة التفكر و التدبر في استنباط المسائل؛ هذا في كمالها الروحاني، و قدرة العمل و الإتيان ببعض الأفعال و الأعمال الجسمانية؛ و هذا في كمالها الجسماني فإنّ الإقبال إلى شيء من الأمور العاجلية عند طغيان المرض أو اشتغال القلب بأمر معجب أو موحش أو مزعج أو عند عروض همّ أو غمّ، مما يوجب العجز أو الضعف أو الانصراف عن تحصيل الكمالات الروحانية أو الكمالات الجسمانية من الأكل و الشرب و الالتذاذ بأمور مُلِذة. و المراد بـ«الأسباب المؤدية إلى كمالها» الأسباب و الوسائط المكنونة المستودعة في جوهر ذاتها من القوى الإدراكية و التحريكية. و المراد بـ«زوالها» خمودها و جمودها و ضعفها و نقصانها لأجل الإقبال إلى الأمور العاجلية.

[ص ٢١٤، س ١٤ / ص ٢٥٦، س ١٥]

قوله: «لأنّها روحانية السنخ»: أي لأنّ النفس روحانية السنخ متعلقة الوجود بجوهر قدسي، أي بالعقل أو بربّ نوعها الذي تختزن فيه صورها الكمالية أي الصور الكمالية الحاصلة للنفس المستحفظة تلك الصور بنوع قوة قريبة من الفعل لإمكان حصولها و حضورها للنفس متى شائت بالرجوع إلى

أصلها و الاتصال بهذا الجوهر القدسي.

[ص ٢١٤، س ١٧ / ص ٢٥٦، س ١٧]

قوله: «كما في الجواهر و المعاني التي لم تخرج من القوة إلى الفعل»: يعني أنّ العائق في تلك الجواهر و المعاني إنّما هو كونها بعد بالقوة و هذا العائق أمر داخلي هو عدم خروجها عن القوة إلى الفعل.

[ص ٢١٤، س ١٧ / ص ٢٥٦، س ١٨]

قوله: «بل عائقها ...»: لفظة «بل» هنا للترقي عن العائق الداخلي إلى عائق أشدّ تأثيرا لكونه عائقا لها عن الوصول و البلوغ إلى السعادة الحقيقة علما و عملا، و هي الاتصال الكلي بعالمها العقلي؛ و هذا العائق هو اشتغالها بهذا البدن.

[ص ٢١٤، س ١٩ / ص ٢٥٧، س ٢]

قوله: «بحسب فطرتها الأولى»: لكونها بحسب الفطرة الأولى جسمانية الحدوث حادثة عن مادة بدنية، دون الفطرة الثانية لها و هي العروج و الصعود إلى العالم العقلي بترك العلائق الجسمانية بالتدريج.

[ص ٢١٥، س ١ / ص ٢٥٧، س ٧]

قوله: «بنوع فعل»: أي بالخلق و الإنشاء و الإبداع و هو النيل إلى مرتبة العقل بالفعل لا بنوع انفعال، كما هو شأنها في هذا العالم قبل وصولها إلى مرتبة العقل بالفعل. و لهذا ـ أي و لكون هذا العقل ذا قدرة على استحضار الصور الغائبة في ذاتها و إعادتها بنوع من الفعل و الإبداع بالانفعال و القبول عن الخارج ـ يقال له العقل بالفعل.

[ص ٢١٥، س ٤ / ص ٢٥٧، س ٨]

قوله: «بمثل ما ينشأ منه ابتداءً»: أي بل قبول الحواس صورة أخرى أو المعاودة إلى الصورة بعد غيبتها إنّما هو بمثل ما ينشأ منه ابتداءً أي بإحساس جديد لذي الصورة الذي نشأت منه و انعكست في الحس ابتداءً

نظير الإحساس الحاصل ابتداءً.

[ص ٢١٥، س ١٢ / ص ٢٥٧، س ١٦]

قوله: «فضلا عن التصرف فيها بالتدبير»: فإنّ لهؤلاء النفوس حين الانصراف عن الاشتغال بتدبير قواها الطبيعية القدرة على إنشاء الأجرام العظيمة و إيجادها فضلا عن التصرف فيها أو في أبدانها المخلوقة لها لا بإنشائها و إيجادها؛ فهذا لأصحاب الرياضات؛ فما ظنّك بالنفوس الكريمة الإلهية المنصرفة بالكلية عن العالم الجسماني الواصلة إلى جوار الله الفائزة بلقائه.

[ص ٢١٦، س ٩ / ص ٢٥٨، س ١١]

قوله: «إلى مزيد التدبير»: فإنّ الإنسان لضعف قواه البدنية و كلالها بسبب الشيخوخة و الهرم يحتاج في تلك الأوقات إلى مزيد عناية النفس بالتدبير و هو يمنعها عن جودة التعقل.

[ص ٢١٦، س ٩ / ص ٢٥٨، س ١٢]

قوله: «بل نقول لوكان»: لفظة «بل» هنا للترقي إلى بيان برهان عقلي على تجرد النفس في قبال النقض بقلة التعقل و عدم جودته بالهرم.

[ص ٢١٦، س ١٠ / ص ٢٥٨، س ١٣]

قوله: «إذ ليس هذا كلياً»: و ذلك لشهود أفراد لهم القدرة على كمال التعقل و جودته في سنّ الهرم مع ضعف و كلال و فتور حدث في الآلة لأجل الهرم.

[ص ٢١٦، س ١٢ / ص ٢٥٨، س ١٤]

قوله: «فهذا في قوة قياس استثنائي ...»: فأصل القياس هكذا: «لو كان التعقل بآلة بدنية، لكان كلّما عرضت لها آفة و كلال عرض فيه فتور، لكن ليس كلّما عرضت لها آفة و كلال عرض فيه فتور» و هذه سالبة جزئية متصلة مبدوة بحرف الاستثناء تنتج نقيض المقدم و هي قولنا: «فليس التعقل بآلة بدنية» و لو استثني فيه عين التالي بأن نقول: «لكن كلّما عرضت لها آفة و كلال عرض فيه فتور» لم يصح؛ إذ قد ثبت في المنطق أنّ استثناء عين التالي في هذا

القياس الاستثنائي لاينتج أصلا. و إنّما قال: «في قوة قياس» إذ ليس المذكور أولا قياسا تاما كاملا، لعدم ذكر نقيض التالي فيه صريحا.

[ص ٢١٦، س ١٧ / ص ٢٥٨، س ١٩]

قوله: «فلم يوجد لنفسه»: أي فليس له وجود و حصول لنفسه إذ الإدراك حصول الشيء للمدرك. و علم النفس بذاته لمّا كان حضوريا، فلابد من كونه حاضرا لذاته موجودا لنفسه، و المفروض أنّه موجود لمحله. و قوله: «و لاتتخلل الآلة بين الشيء و نفسه» دفع لما يقال بأنّ إدراكها لذاتها لعله بتوسط الآلة. و قوله: «و لا بينه و بين آلته» دفع لما يقال: لعل إدراكها لآلتها بتوسط الآلة. و قوله: «و الآلي لايدرك ...» دفع لما يقال: لعله مع كونها في آلة مدركة لإدراكها بأنّ الآلي لايدرك إلّا ما له نسبة وضعية، و ليس لنفس الإدراك نسبة وضعية بينه و بين النفس.

[ص ٢١٧، س ١ / ص ٢٥٩، س ٤]

قوله: «و إلّا لحصلت في مادة واحدة صورتان»: حاصله أنّه لو كانت النفس منطبعة في آلة، لكانت إمّا دائمة التعقل لها أو دائمة الغفلة عنها أو متعقلة لها في زمان غير متعقلة لها في زمان؛ و التوالي بأسرها باطلة: أمّا الأولان فظاهر البطلان و أمّا الأخير فلأنّ تعقلها آلتها إنّما كان بحصول صورة الآلة في النفس المنطبعة بحكم الفرض في الآلة مع كون الآلة ذات صورة جسمية، فحصلت في مادة الآلة صورتان: إحديهما الصورة الجسمية، و الأخرى الصورة الحاصلة منها في النفس؛ و المفروض أنّ النفس نفسها منطبعة في الآلة، و هذا مستحيل لأنّه اجتماع المثلين المستحيل عقلا؛ فالمقدم و هو كون النفس منطبعة في الآلة مستحيل.

[ص ٢١٧، س ١٠ / ص ٢٥٩، س ١٤]

قوله: «ثم أنشأناها خلقا آخر»: بإعطاء جوهر النفس الغير المأنوس و لا المحسوس بتلك الحواس و لا المتدنس بالأدناس و لا المشابه للعناصر

المتألف منها أبدان الأنواع و الأجناس.

[ص ٢١٧، س ١٢ / ص ٢٥٩، س ١٦]

قوله: «و مما لايعملون»: مـاذا حـقيقته، و لايـقدرون عـلى درك جـوهره بمشاعرهم الظاهرية الجسمانية. و «الكلم الطيب» هي النفس الأطيب الأجلّ الأرفع من الجواهر الجسمانية. و «أحسن التـقويم» صـورة ذات الإنسـان المتقومة بإنشاء البارئ و العقول القادسة ذاتا مشتملة على باطن مشحون بالعجائب و الغرائب و الآيات الباهرة، و ظاهر ذي نـظم و هـندسة حـارت البريّة في درك لطائفها و ظرائفها و مظاهر الحكمة البالغة المستودعة فيها؛ و كون عرفانه عرفان ربّه لأجل كونه آية الله العظمى و مـظهر جـمعيته و إحاطته و ربوبيته؛ و لذا كان الأعرف بنفسه أعرف الناس بربّه؛ و كانت رؤية أكـمل النـفوس و أعـظمها رؤيـة الحـق، لكـونه أشـبهها بـه فـي الإحـاطة بالمجردات و التجرد عن الماديات و أتم مظاهره و أكمل آياته، كما قال: «من رآني فقد رأى الحق» و كونه ـ صلوات الله عليه ـ «النذير العريان» لكونه من شدة اتصاله بالحق و انقطاعه عن الخلق و كمال فـنائه فـي ذاتـه تـعالى و صفاته عاريا عن العالمين المادي و المثالي مـجردا عـنهما أتـمّ تـجريد، و بيتوتته عند ربه لفنائه عن العالمين، و براءته عن النشأتين و عن الأطعمة و الأشربة الجسـمانيتين، و اسـتئناسه بـالحضور الدائـم، و تـغذّيه بـالغذاء الروحاني الذي هو اللـقاء و الشـهود للـجمال الأبـهر و حـضرة الجـامعية الكبرى.

و المراد بـ«التولد مرتين» الولادة عن بطن الأم أوّلا، ثم الولادة عن بطن الطبيعة و التطهير عن أدناسها و الخروج عن أرجاسها و الصعود إلى عالم القدس و سُكّان الملكوت و ديار المقرّبين و ساحة الجبروت.

و معنى قوله: «خارجا عن سائر الأشياء» أنّ حقيقة ذاتـه خـارجـة عـن أجناس هذا العالم المادي.

و «كون الجزاء اضطرارا» لأجل أنّه نتيجة عمله الحاصل بكدّه و جدّه، و نتيجة العمل متفرعة عليه وجوبا و لزوما.

و تفسير «الخطيئة» بالإمكان الذاتي على ما في تعليقة الفيلسوف المحشّي ـ قدس سره ـ خطأ، لشمول هذه الخطيئة لما سوى البارئ ـ عز اسمه ـ فكان الواجب نزول العقول الكلية الدائمة الحضور، الوالهة لجمال بارئها، الفانية عن ذاتها بالكلية، المستغرقة في بحر شهوده، و هبوطها من العالم الأعلى العقلي إلى العالم الأدنى المادي، لبقاء الإمكان الذاتي فيها و إن قلنا بانجبار إمكانها بالقرب الأتم من ساحة الألوهية؛ و ذلك لبقاء الإمكان فيها على أيّ حال؛ بل هي عبارة عن ميلها إلى مجاورة الجسمانيات و مخالطة الداثرات و معانقة الماديات و التذاذها بلذائذها الجسمانية، كما في الكتاب الإلهي و أمر آدم و حوا بالسكون في الجنة و أكلهما من نعيمها و نهيهما و تحذيرهما عن الأكل من ثمرة الشجرة المنهية و هي الحنطة على ما في بعض التفاسير ـ و ذلك لأنّها هي المادة الأصلية لحفظ الحياة المادي الدنيوي و الغذاء الأصلي لجوهر البدن الإنساني المؤلف من العناصر التي هي أركان المواليد الجسمانية ـ فهذه الخطيئة التي هي الميل إلى ما به عمارة البدن و النشأة الداثرة أوجبت نزولهما و هبوطهما عن العالم الأعلى إلى هذا الأدنى؛ ثم صارت هذه النفس الكاملة النبوية الآدمية مع ارتكاب هذه الخطيئة ملجأ و غياثا للنفوس الجزئية القاصرة و داعيا لهم إلى جوار الحق المعبود مبدأ كل موجود؛ و زالت تلك الخطيئة بالعمل الصالح و الجهد في طاعة الله عز و جل، كما قال الله تعالى: ﴿إنّ الحسنات يُذهبن السيئات﴾[1].

[ص ۲۱۹، س ۱۰ / ص ۲٦۱، س ۱۸]

قوله: «في صفة النفس»: أي في بيان صفة النفس أو في توصيف النفس.

---

۱. سوره هود، آیه ۱۱۳.

[ص ۲۱۹، س ۱۰ / ص ۲٦۲، س ۱]

قوله: «حيث وضعها بأوضاع كثيرة»: المذكور في سفر النفس من كتاب الأسفار المنقول عن أفلاطن: «حيث وصفها بأوصاف كثيرة». و في ظني أنّ هذا هو الأصح، و أنّ ما هاهنا سهو من الناسخ.

[ص ۲۱۹، س ۱۱ / ص ۲٦۲، س ۲]

قوله: «اختلفت صفاته في النفس»: أي اختلفت كلماته في توصيف النفس.

[ص ۲۱۹، س ۱۱ / ص ۲٦۲، س ۲]

قوله: «لم يستعمل الحس»: أي لم يعتبر مرتبتها الحسية و مقام تعلقها التدبيري بالبدن و تنزّلها إلى مراتب الحواس و ظهورها في مقاماتها. «و لا رفض الحس في جميع المواضع» أي في جميع مقامات النفس. و هذا هو حق التوصيف و التعريف الجامع للنفس، إذ لها مقام في المرتبة العقلية و إدراك الكليات؛ و لها مقام في المرتبة الحسية و إدراك الجزئيات؛ فهي ذات جناحَين و ذات نشأتين و مظهر اسم الله الأعظم الجامع لجميع مراتب الإدراك و التحريك و آيته العظمى من جهة التنزيه و التشبيه و التشؤّن بجميع الشئون.

[ص ۲۱۹، س ۱۲ / ص ۲٦۲، س ۳]

قوله: «و ذمّ و ازدرى باتصالها بالجسد»: إذ فيه انحطاطها عن عالمها الأصلي الأعلى؛ و هبوطه عن جنة الوصال و اللقاء و البقاء إلى مهوى الهجران و النزول و الزوال و الفناء، خصوصا للنفس المتأكد الشوق إلى الاتصال بالبدن و الالتذاذ من جهته.

[ص ۲۱۹، س ۱۵ / ص ۲٦۲، س ٦]

قوله: «الصدى»: قال بعض الفضلاء في هذا المقام: «لأنّه ظل عالم السماء و العقول بل ظل عالم الربوبي، و الحق هو الأصل و العالم فرعه، و الوجود الأصيل هو الحق و العالم ثانية ما يراه الأحول».

أقول: بعد غمض العين عن بعض ما في كلامه إنّ الصدى انعكاس أثر الصوت في الجو و لاسيما في الجبال و ما بينها من الفواصل؛ و لمّا كان هذا العالم الأدنى آخر مراتب نزول الوجود و أبعد المنازل عن مشهد الحق المعبود المقصود، و ليس فيه من العوالم العقلية و المنازل الروحانية و المقامات الإلهية إلّا ظلال و عكوس، فكأنّه عالم الأشباح الخالية عن الأرواح، و المجاز العاري عن الحقيقة نظير الصدى الذي هو عكس الصوت.

و «سقوط ريشها» كناية عن نفاذ علمها و قدرتها الجبروتيّين بسبب البعد المفرط عن منبع النور و موطن العلم و القدرة.

[ص ٢٢٠، س ٨ / ص ٢٦٢، س ١٥]

قوله: «و مدحه»: أي مدح العالم الجسماني، لأجل أنّه بما فيه من المُعدّات و العلل و الأسباب لارتقاء النفس و اكتسابها الكمالات اللائقة بها و ارتياشها المجدد و صعودها بجناحَي العقل النظري و العملي خير محط و أسعد منزل، لسكون النفس فيه مدة لازمة لاكتساب أسباب الارتقاء.

[ص ٢٢٠، س ١٢ / ص ٢٦٣، س ٢]

قوله: «أرسل الباريْ النفس إلى هذا العالم»: قال الفيلسوف المحشّي: «المراد بها نفوس الأفلاك المتعلقة بها قبل تعلق نفوسنا بأبداننا».

أقول: و لعل المراد بها النفوس الكاملة النبوية و الولوية، و هو الفرد الكامل من الإنسان المأمور بدعوة النفوس المتمردة العصاة أو النفوس الضعيفة القاصرة إلى الله المتعال و إرشادها إلى طاعته، حيث قد ثبت في الأخبار و الأحاديث المأثورة عن الأئمة الأطهار أنّه لميكن و لايكون العالم قط خاليا عن نبي أو وصي داعيَين للخلق إلى الحق. و آدم عليه السلام أول الأنبياء المرسلين إلى عباد الله في هذا العالم. و قد ورد أيضاً في الحديث: «لو لا الحجة لساخت الأرض بأهلها» و قد قيل بالفارسي:

آزمايش تا قيامت دائم است پس به هردوري وليّي قائم است

و «ثمّ» في قوله: «ثمّ أرسل نفوسنا» ليس للتعقيب بل للتفريع. و قوله: «لأنّه كان ينبغي أن يكون في هذا العالم الحسي من أجناس الحيوان ما في العالم العقلي» إشارة و تلويح بل تأكيد لما قلنا؛ إذ ليس المقصود هاهنا بيان تطابق العالم الحسي و العالم العقلي و إثبات المثال الأفلاطوني فقط؛ بل الغرض بيان لزوم فرد من أفراد ما له الحياة في هذا العالم مشابها لما في العالم العقلي في الطهارة و القدس و التجرد، و إلّا فحديث التطابق و إثبات المثال الأفلاطوني مذكور في محله لا حاجة إلى ذكره هنا.

[ص ٢٢١، س ٢ / ص ٢٦٣، س ١٢]

قوله: «حبّ الواحد إفراده»: هذا إن كا ن من باب إضافة المصدر إلى مفعوله فمعناه هو أنّ حبّ الواحد إفراده و تجريده عما سواه بحيث جعل حبّه خالصا له و كان همّه مصروفا له، منصرفا عن غيره و عن أيّ موجود سواه؛ و إن أحبّ ما سواه كان ذلك أيضاً متعلقا به، كما قيل: «من أحب شيئا فقد أحبّ آثاره»، كما نقل أنّه «سئل مجنون العامري: أيّ البلاد أحسن؟ فقال: الذي سكنت فيه ليلى». و نظمه المولوي المعنوي بالفارسية:

گفت كدامين شهر از آنها بهتر است

گفت آن شهرى كه در وى دلبر است

هذا في الحبّ الصوري و العشق المجازي و أمّا في الحب و العشق الحقيقيَين و هو حب الله، فهو إفراده عن الماهية و عن المادة و العلائق الجسمانية والعوارض المادية و عن التعلقات بجميع أقسامها و الحيثيات بأسرها و الضد و الند و الشبيه و المثل؛ و بالجملة عن جميع الأمور الزائدة المغايرة لذاته و هويته و تخلية السر عما سواه و الإخلاص له بالكلية؛ بل رفض الإنّية و الأنانيّة و الفناء المطلق، كما قال ـ عليه الصلاة و السلام ـ في خطبته المشهورة: «و كمال التصديق به الإخلاص له و كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه». و معنى الإخلاص له تعالى الفناء فيه و البقاء به بحيث

لايبقى للسالك عين و لا أثر بل كان وجوده فانيا في وجوده و صفاته فانية مندكة في صفاته، و فعله في فعله كفناء القطرة في البحر و فناء الأنوار الحسية و انطماسها في نور الشمس؛ و كان جميع ما له من الحق و بالحق، كما قال تعالى: «لايزال العبد يتقرب إليّ بالنوافل حتى أكون أنا عينه الناظرة و أذنه السامعة و يده الباسطة»؛ و نقل الحديث بوجه آخر أيضاً؛ و كما قال الشاعر:

رق الزجاج و رقت الخمر فتشابها و تشاكل الأمر
فكأنّما خمر و لا قدح و كأنّما قدح و لا خمر

و قال المولوي:

من كيم ليلي و ليلي كيست من ما يكي روحيم اندر دو بدن

و آل الأمر إلى أن زالت البينونه و ارتفعت الإثنينية كما قال الشاعر:

بيني و بينك ايني ينازعني فارفع بلطفك أيني[1] من البين

هذا على الوجه الكلي. و قال سيد الرسل: «لي مع الله حالة لا يسعني فيها ملك مقرب و لا نبي مرسل» و قال العارف السعدي في توصيف هذه الحالة و تفسير قوله تعالى: ﴿فدنى و تدلّى فكان قاب قوسين أو أدنى﴾:

مقام قرب چنان تنك شد محمد را
كه خواست حك كند از صفحه ميم احمد را

هذا على الوجه الكلي؛ و أمّا على الوجه المناسب للمقام و هو معرفة النفس و تجريدها عما سواها، فالمقصود أنّ معرفة النفس التي هي الآية العظمى و شعلة جبروتية معرفة تامة كاملة مستلزمة لحبّها و رعاية حقها و شأنها إفرادها عن جميع ما سواها و تجريدها عن الأمور المغايرة لجوهر ذاتها من المادة و العلائق الجسمانية؛ و لولا تجريدها عن المادة و علائقها المغايرة لجوهرها، لَما عرفها و ما راعى حقها خاصة بل عرفها مخلوطة

---

١. در هر دو مصرع: إنّي. (ديوان حلاج).

بغيرها؛ إذ النفس جوهر واحد في أصل ذاتها لا إثنينية فيها و إنّما الإثنينية الحاصلة فيها لأجل التعلق بالبدن فهي أمر عرضي؛ و حبّ الجوهر الواحد فرع معرفته بحقه و توحيده و تجريده عما سواه؛ و هذا معنى كون النفس جوهرا مجردا في ذاتها.

[ص ٢٢١، س ١٣ / ص ٢٦٤، س ٥]

قوله: «لايلحقها عارض غريب»: أي الأوصاف و الأحوال العارضة اللاحقة بها من باب الإدراك و التحريك و من باب الفعل و الانفعال؛ و هذا يستدعي وجود جهة القوة و الاستعداد للعروض و اللحوق، و هذه الجهة ليست إلّا فيما هو بذاته قوة صرفة؛ و ليس هذا الشيء إلّا الهيولى الجرمانية المتقومة بالصورة. فالنفس التي هي محل لحوق العوارض الغريبة إذن متعلقة بالبدن حادثة بحدوثه.

و ليس لأحد القول بأنّ تلك العوارض ليست لاحقة للنفس، بل كانت موجودة من قبل في نفس مستنسخة مترددة في أبدان مختلفة انتقلت إلى هذا البدن؛ أو ليس له أن يقول هذه النفس المتعلقة بهذا البدن كانت موجودة مع عوارضها في بدن آخر قبل التعلق بهذا البدن، فانتقلت إلى هذا البدن مع عوارضها و أوصافها، فجاز لحوق العوارض للنفس المجردة عن الهيولى الجرمانية؛ و هذا هو القول بقدم النفس. فأبطله بقوله: «و ستعلم بطلان التناسخ» و إلّا فالأنفس على قول التناسخية مجردة و مع ذلك ملحوقة للعارض الغريب كما قال الحكيم السبزواري.

[ص ٢٢١، س ١٥ / ص ٢٦٤، س ٧]

قوله: «فيلزم من فرض تجرد النفس عن المادة اقترانها بها»: أي فيلزم اقتران النفس بالمادة لأجل لحوق العارض القريب لها المستلزم لوجود المادة مع أنّا فرضناها مجردة. و بتقرير آخر: ملحوقيتها للعوارض مستلزمة لاقترانها بالمادة؛ ففرض تجردها عن المادة مع مقارنتها للعوارض

المستلزمة لمقارنتها للمادة خلف.

[ص ۲۲۱، س ۱۹ / ص ۲٦٤، س ۱۲]

قوله: «إمّا بالمواد[۱]»: كامتياز زيد عن عمرو بكونهما في مادتين؛ أو بالعوارض كامتياز شمعتين بكون إحديهما مستديرة و الأخرى مستطيلة؛ أو بالفاعل كامتياز هذه الحرارة عن الحرارة الأخرى لأجل صدورهما عن فاعلين متباينين أو متغايرين؛ أو بالغاية كامتياز الحركة المستقيمة إلى جهة العلو عن الحركة المستقيمة إلى جهة السفل.

[ص ۲۲۲، س ۱ / ص ۲٦٤، س ۱۳]

قوله: «و النفوس صورتها ذاتها»: فليس للنفس صورة غير نفس ذاتها و حقيقتها النفسية؛ فتعدد أفراد النوع الواحد من جهة نفس الذات و الحقيقة التي هي عين صورتها محال؛ فكل حقيقة واحدة نوعية حالها هكذا. فلمّا كانت النفوس متحدة في النوع فليست لها صورة غير ذاتها؛ و إن كانت مختلفة في النوع لكانت لكل نوع صورة خاصة به. فكل حقيقة واحدة نوعية إن كانت أفرادها مختلفة متعددة فليس ذلك لأجل الصورة بل لأجل المادة أو الفاعل أو الغاية؛ و فاعل النفس و غايتها شيء واحد و المفروض تجردها عن المادة و ما في حكمها؛ فالافتقار إلى الصورة في موضعين: الأوّل فيما كان النوع واحدا و الأفراد متعددة بالمادة و المادة مفتقرة إلى الصورة؛ و الثاني فيما كان هناك أنواع مختلفة، فاختلافها و تعددها إنّما هو بالصورة إذ لكل نوع صورة خاصة به موجبة لتميّزه عن الآخر.

[ص ۲۲۲، س ٤ / ص ۲٦٤، س ۱۵]

قوله: «و أمّا الثاني»: أي كونها واحدة قبل الأبدان.

[ص ۲۲۲، س ۷ / ص ۲٦۵، س ۲]

قوله: «و لك أن تقول هذا إنّما يلزمك في النفوس بعد مفارقتها عن الأبدان»:

---

۱. نسخه اصل: بالمادة.

يعني أنّ البرهان المذكور من أنّ لحوق العوارض الغريبة للنفس الموجبة لتشخصها و تعددها و امتياز بعضها عن بعض إنّما هو من شأن المادة و لوازمها؛ فالأمر الملحوق لها ليس إلّا متعلقا بالمادة جاء بعينه في النفوس بعد مفارقتها عن الأبدان، فإنّها متشخصة متعددة متميّزة بعضها عن بعض، فيلزم كونها متعلقة بالمادة مع أنّها حينئذ مفارقة.

و الجواب أنّ المميز الموجب لتعدد النفوس بعد المفارقة عند القوم إنّما هي الهيئات المكتسبة من الأبدان الباقية فيها بعد المفارقة، و عندنا أنحاء الوجودات المتشخصة بنفس ذواتها الوجودية؛ و أنّ لتلك النفوس المتعلقة بالأبدان أمورا سابقة، و تلك الأمور هي ما كانت مخصصات المادة لتعلق النفس، و معدات لوجود ما يلحقها من العوارض؛ و لها أيضاً أمور لا حقة بإزاء الأمور السابقة؛ و تلك الأمور اللاحقة هي عوارضها اللازمة لذواتها المتعينة بنفس ذواتها التي هي أنحاء الوجودات؛ و قد سبق منّا أنّ النفوس و الصور التي هي مبادئ الفصول للأجسام ليست إلّا أنحاء من وجود المواد و ما هي كالمواد؛ فتلك الوجودات مع الأمور السابقة المذكورة سبب لامتياز النفوس و تعددها في العالم، كما أنّ الوجودات الأخروية لتلك النفوس بعد المفارقة مع الأمور اللاحقة المذكورة سبب لامتيازها و تعددها في الآخرة هذا.

و لمّا كان المقام من مزالّ الأقدام فلا بأس بالبسط و التفصيل و تفنّن الكلام؛ فنقول من رأس:

حاصل الإشكال هو أنّ البرهان المذكور من أنّ لحوق العوارض الغريبة للنفس الموجبة لتشخصها و تكثرها إنّما هو شأن الأمر المتعلق بالمادة و من لوازمها، فالأمر الملحوق لها ليس إلّا متعلقا بالمادة جار بعينه في النفوس بعد مفارقتها عن الأبدان؛ فإنّها أيضاً متشخصة متعددة بعد المفارقة، فيلزم كونها متعلقة بالمادة مع أنّها حينئذ مفارقة. و حاصل

الجواب أنّ المميّز الموجب لتعدد النفوس و تشخصها بعد المفارقة عند القوم إنّما هي الهيئات المكتسبة من الأبدان الباقية فيها بعد المفارقة، و عندنا أنحاء الوجودات الأخروية المتشخصة بنفس ذواتها الوجودية؛ و أنّ لتلك النفوس المتعلقة بالأبدان أموراً سابقة عليها، و تلك الأمور هي ما كانت مخصصات المادة لتعلق النفس بها و معدّات لوجود ما يلحقها من العوارض بعد التعلق؛ و لها أيضاً أمور لاحقة بإزاء الأمور السابقة و تلك الأمور هي عوارضها اللازمة لذواتها المتعيّنة بنفس ذواتها التي هي أنحاء الوجودات؛ فتلك الوجودات الحادثة بحدوث المادة بمعونة الأمور السابقة المخصصة للمادة المعدّة لوجود ما يلحقها هي أنحاء وجودها المادي الدنيوي المتميزة بنفس ذواتها و وجوداتها الدنيوية التعلقية؛ فهي في هذه النشأة متكثرة بنفس وجوداتها المتعلقة بالمادة الحادثة بحدوث المادة، لكن للمادة بحسب استعداداتها المتفننة دخلٌ في تخصص الوجودات الفائضة عليها و تميز كلٌ عن غيره؛ كما أنّ الوجودات الأخروية متميزة بنفس تلك الوجودات المفارقة لا بالمادة؛ بل الوجود الأخروي وجود خاص مناسب للملكات و الأوصاف الخاصة المكتسبة حاصل بإنشاء البارئ و إبداعه على ما هو عليه من الملكات؛ فقوله: «و قد علمت ...» تمهيد و تأييد لبيان الفرق بين الوجود المادي التعلقي و الوجود المفارق الأخروي بأنّ النفوس و الصور التي هي مبادئ الفصول للأجسام ليست إلّا أنحاء الوجود المادي التعلقي مع أمور سابقة مخصصة للمادة معدّة لوجود لواحقها، فليس تميزها إلّا بهذا النحو من الوجود أي بالوجود المادي و من جهة التعلق بالمادة؛ بخلاف الوجودات الأخروية، فإنّ تميّزها إنّما هو بنفس تلك الوجودات المناسبة لآرائها و ملكاتها؛ فالمراد بالأمور السابقة الأمور التي هي مخصصة لتعلق النفس بهذه المادة و معدّة لوجود ما يلحق النفوس من العوارض و الأوصاف اللاحقة للأشخاص، و بالأمور اللاحقة الأوصاف و

الأحوال الحادثة في النفوس من درجاتها في الإدراك و مراتبها في التعقل. و تلك الأمور اللاحقة للنفوس عارضة لاحقة لنفس ذوات تلك النفوس لا لغيرها، فهي باقية ببقائها ملازمة لها أبدا.

و قوله: «فقد علم أنّ المادة المشتركة ...» تأييد لما قبله و تأكيد لبيان الفرق الفارق بين الوجود الدنيوي الفاقر في تعيّنه و تشخّصه إلى المادة و اللواحق و المميزات السابقة المسبوقة بمميزات أخرى، و الوجود الأخروى بأنّ المادة المشتركة أو الماهية النوعية تفتقر في تخصصها و تميّزها بوجود دون وجود إلى لواحق و مميزات سابقة؛ و أمّا إذا وجد فرد من ماهية كلية كفرد من الإنسان مثلا، فانعدام المادة المعدة و المخصصات المميزة لايقدح في بقائه إذا لميكن له ضد البته؛ إذ لو كان له ضد فبقاؤه[1] مع ذلك مشروط بانعدام ضده، إذ وجود أحد الضدين مانع لوجود الضد الآخر ممتنع الاجتماع معه؛ فالوجود الأخروي للنفوس المفارقة باق مع أنعدام المادة و زوال المخصصات اللازمة للوجود الدنيوي.

و قوله: «فالجواهر النطقية ...» نتيجة لما قبله بأنّ الجواهر النطقية بعد وجودها في هذا العالم المادي و بعد تجرّدها عن المادة، كسائر المفارقات تبقى ببقاء مبدئها و معادها و تتميز بشعورها لذواتها و فيضان الأنوار الساطعة عليها من المبادئ. هذا ما قرّرناه في هذا المقام بالتفصيل.

و قال بعض الناظرين في تفسير قوله: «و هذا إنّما يلزمك في النفوس بعد مفارقتها عن الأبدان»: «أي البرهان المذكور من أنّ لحوق العارض القريب للنفس يحتاج إلى وجود مادة معدّة و قوة مستعدة يجري بعينه في النفوس بعد مفارقتها عن الأبدان؛ فما الفارق بينها و بين النفوس المتعلقة بالأبدان في حكمكم بلزوم وجود المادة في لحوق العارض الغريب للنفس المتعلقة و عدمه في النفس المفارقة؟» و قال في تفسير قوله: «فنقول: المميز فيها»: «أي

---

١. نسخه اصل: فبقائه.

المميّز في النفوس المتعلقة الموجب للحوق العارض الغريب لها عند الجمهور هي الهيئات المكتسبة للنفس من ناحية البدن. و هذا هو الفارق بين النفس المتعلقة و النفس المفارقة المنقطعة عن الأبدان؛ و أمّا المميز عنه الفارق بين النفسين هو أنحاء الوجود، إذ هذا النحو من الوجود أي الوجود التعلقي النفسي ليس إلّا نحوا من الوجود الحادث من المادة أو ممّا هي كالمادة؛ و لها أيضاً أمور سابقة هي مخصصات المادة و معدات لوجود ما يلحق النفس؛ و لها أيضاً أمور لا حقة عارضة للنفس؛ و هذا النحو من الوجود مع ما له من الخصوصيات المذكورة خاص بالنفس المتعلقة و ليس للنفس المفارقة و هذا هو الفارق.» ـ انتهى كلامه.

[ص ٢٢٢، س ١٣ / ص ٢٦٥، س ١٠]

قوله: «فقد علم أنّ المادة المشتركة»: أي المادة المشتركة بين الصور المتعددة أو المتلاحقة.

[ص ٢٢٢، س ١٣ / ص ٢٦٥، س ١٠]

قوله: «أو الماهية النوعية»: كالنفس في هذا المقام، إذ الماهية النوعية كالنفوس المتحدة في النوع المتعلقة بالأبدان تحتاج في تخصصها و تميزها بوجود دون وجود ـ كالوجود النباتي و الوجود الحيواني و الوجود الإنساني مثلا ـ إلى لواحق و مميّزات سابقة؛ و أمّا إذا وجد فرد إلى آخر ما قال، فهذا حكم كلي في نفسه جار في جميع الموارد، إلّا أنّ الغرض من بيانه هنا إجراؤه[1] في النفس المفارقة و أنّها بعد وجودها في النشأة الباقية بعد تجردها عن المادة؛ فانعدام المخصص لايقدح في بقائها، إذ الافتقار إلى المخصص المعدّ إنّما هو للتهيؤ[2] لقبول الأمر اللائق بالشيء و الوجود الخاص به المناسب لشأنه و سدّ أبواب العدم؛ فبعد ما صار الشيء موجودا لايحتاج إلى معدّ مخصص و لذا يبقى بدونه.

---

١. نسخه اصل: اجرائه.

٢. نسخه اصل: للتهيأ.

[ص ٢٢٢، س ١٦ / ص ٢٦٥، س ١٣]

قوله: «إذا لم يكن له ضد»: إذ لو كان له ضد جاز انعدامه بوجود ضده و قيامه مقامه.

[ص ٢٢٢، س ١٧ / ص ٢٦٥، س ١٤]

قوله: «فالجواهر النطقية بعد وجودها»: نتيجة للمقام و بيان لمحصّل الفارق. و الحاصل - كما قلنا - أنّ المادة المشتركة بين الصور أو الماهية النوعية كالنفوس المتحدة في النوع المتعلقة بالأبدان تحتاج في تخصصها بوجود دون وجود إلى لواحق و مميزات سابقة، بخلاف الجواهر النطقية فإنها بعد وجودها و تجردها عن المواد فهي كسائر المفارقات الصورية لا ضد لها إذ لا قابل لها إلى آخر ما قال.

[ص ٢٢٣، س ٥ / ص ٢٦٦، س ٤]

قوله: «لاستحالة النقل»: أي لاستحالة التناسخ و انتقال النفس إلى بدن.

[ص ٢٢٣، س ١٢ / ص ٢٦٦، س ١٠]

قوله: «فمتى عدلت»: أي فمتى عدلت النفس عن شأن هو بها أليق - و هو شأن التجرد الكامل و الارتقاء إلى العالم العقلي - فهي بما أي بهذا الشأن الذي عدلت إليه و اختارته و هو الشأن المادي و الانخراط في سلك الأداني أحقّ من الارتقاء إلى منازل العوالي.

[ص ٢٢٣، س ١٩ / ص ٢٦٦، س ١٧]

قوله: «زيادة كشف»: أي زيادة بحث في أطراف هذه المسألة، و هي صيرورة الإنسان بعد خروجه عن مقام العقل الهيولاني أنواعا مختلفة النشئات و الصور من أجناس الملائكة و الشياطين و السباع و البهائم.

[ص ٢٢٤، س ٨ / ص ٢٦٧، س ٨]

قوله: «عليه»: أي على الأوّل تعالى.

[ص ٢٢٤، س ١٢ / ص ٢٦٧، س ١٢]

قوله: «خصوصا التي تبتني على تصور المعقولات»: فإنّ من جملة دلائل تجرد النفس إدراكها المعقولات.

[ص ٢٢٤، س ١٢ / ص ٢٦٧، س ١٢]

قوله: «إنّما تنهض[١] في المعقولات بالفعل و المجردات بالفعل»: قال الحكيم السبزواري: «أراد بالمعقولات المجردات بتجريد المجرد و المقشّرات بتقشير المقشّر».

أقول: مقصوده ـ قدس سره ـ من المعقولات بالفعل و المجردات بالفعل الصور العقلية التامة التجرد عن كل مخالط من المادة و لواحقها و عن شوب الوهم و الخيال و إن كان ذلك بفعل النفس و إمعانها في التجريد و التقشير، فإنّ إدراك الصور العقلية العارية بالكلية عن شوب المادة و الوهم و الخيال و لواحقها على ما هو شأن النفوس الكاملة العقل الراسخة في الحكمة دليل تجرد النفس.

و أمّا إدراك الصور العقلية المظنونة التجرد بتجريد المجرّد و تقشير المقشّر على ما هو شأن النفوس القاصرة أو النفوس المتوسطة في العلم كأكثر علماء الرسوم و أصحاب البحث و الجدال، فليس دليلا على تجرد النفس، فإنّ تلك النفوس مقيّدون في سلاسل الأجرام و الأوهام و التخيلات، و معقولاتها مخلوطة لا مجردة.

و إن كان مقصوده من المعقولات بالفعل ما قاله الحكيم السبزواري فلابد من حملها على المعقول الكامل التجريد لا محالة.

[ص ٢٢٤، س ١٣ / ص ٢٦٧، س ١٣]

قوله: «لا التي من شأنها التجريد»: أي لا المعقولات التي من شأنها التجريد الكامل و القابلية لذلك لكنها مخلوطة بعدُ بشيء من خصوصيات المدركات

---

١. نسخه اصل: تنهض.

الخيالية المقارنة للأشكال و المقادير و المدركات الوهمية و المدركات الحسية البارزة في أغشية المادة. و أكّد ذلك بقوله: «و ليس لكل أحد ...» بل ذلك الإدارك العقلي الخالص عن شوب الخيال و الوهم و الحس شأن مَن له العقل بالفعل؛ و هذا في أقلّ قليل من أفراد الناس.

و قوله: «هل يجوز ...» بيان للسؤال. و قوله: «بنفسها» متعلق بقوله: «أن ينفرد». و قوله: «بقوله» تقرير لجواب الشيخ عن سؤال العامري.

[ص ٢٢٥، س ١ / ص ٢٦٨، س ٣]

قوله: «أمّا ما دامت»: أي و أمّا النفس التي ليست لها القدرة على عمل إلّا بمشاركة البدن. قوله: «في النشئات الحسية و النشأة العقلية» أي في النشئات الحسية المختلفة حسب اختلاف الأجسام و الأجرام السفلية و العلوية و حسب اختلاف مراتب الإحساس، و هي كلها من النشأة الجسمانية، و في مقابلها النشأة العقلية التي هي عالم العقول و الأرواح و النفوس التي ليست من النشأة الجسمانية؛ فالظاهر من هذا الكلام أنّ هؤلاء معتقدون بأنّ النفوس البالغة إلى المرتبة العقلية التجردية باقية بعد فناء البدن و فساد الصيصية و أنّ النفوس السافلة أو المتوسطة إمّا فاسدة بالكلية أو منتقلة إلى العناصر و الأبدان أو الأجرام العلوية على اختلاف درجاتهم على ما قرّره المصنف أيضاًبقوله بعد ذلك: «فتارة قالوا بعدم بعض النفوس» إلى آخر ما قال.

[ص ٢٢٥، س ٦ / ص ٢٦٨، س ٩]

قوله: «بنشأة أخروية غير النشأة العقلية»: أي بنشأة الأخروية بعد مفارقة النفوس عن الأبدان الدنيوية، و هي نشأة الجزاء و شهود نتائج الأعمال و الأفعال، و هي نشأة غير النشأة الحسية الدنيوية و غير النشأة العقلية التجريدية التي هي عالم العقول و الأرواح القدسية الإلهية؛ فالنفوس بعد مفارقتها عن الأبدان و ارتحالها إلى النشأة الأخروية إمّا سعيدة فرحانة

بدخول الجنة و الأكل و الشرب من نعيمها و شرابها الطاهر الزكي و التمتع من حورها و قصورها إن كانت من أصحاب اليمين من أهل العبادة و الطاعة و العمل بالتكاليف الشرعية و الوظائف الدينية، أو بلقاء الله و الحشر مع مقرّبي حضرته و ملازمي حريمه و العاكفين على بابه المستغرقين في بحر شهود جماله و بحر وصاله إن كانت من المقربين؛ أو شقية متأذّية بأنواع العذاب و أصناف العقاب و مخالطة أصحاب الحسرة و الندامة التي هي نتائج أعمالها و أفعالها و معتقداتها في الدنيا إن كانت من أصحاب الشمال؛ فالنفس ـ على أيّ حال ـ كان بعد الانتقال إلى عالم الآخرة و قطع العلاقة عن الدار الفانية قائمة بذاتها مستغنية عن البدن الدنيوي و عن الانتقال إلى الأكوان العنصرية الإنسانية أو الحيوانية أو النباتية أو الجمادية أو إلى الأجرام الفلكية و جعلها موضوعة لتخيلاتها، أو إلى الأجرام الدخانية؛ و ذلك لوجود النشأة الأخروية و ارتحالها إليها؛ لأنّ ذلك العالم عالم كشف الحقائق و بروز البواطن، و هو على ما قال الله الحكيم في وصفه: ﴿يوم تبلى السرائر﴾[١]. و لولا عالم الآخرة لكان خلق العالم لغوا و عبثا، و التكليف خاليا عن الغرض و النتيجة و الفائدة و العائدة، و العمل بلا نتيجة، و كانت البداءة بلا نهاية و الدنيا بلا آخرة؛ و لكان اختلاف أحوال الناس في الفقر و الغنى و العلم و الجهل و الفضيلة و الرذيلة و الطاعة و المعصية و الكفر و الإيمان و فعل الخير و الشر اختلافا بلا دليل و لا قابلا للتوجيه، بل كان الكل بالمآل على السواء.

[ص ٢٢٦، س ٦ / ص ٢٦٩، س ٩]

قوله: «حتى التصور بالعقل»: و أمّا التصور بالقوة و القدرة عليه فإنّه من شئونها الحاصلة بها الباقية معها.

---

١. سوره طارق، آيه ٩.

[ص ٢٢٦، س ٧ / ص ٢٦٩، س ٩]

قوله: «فإنّه مشترك بينهما»: أي بين النفس و البدن، فليس لها تصور بانفرادها.

[ص ٢٢٦، س ١٠ / ص ٢٦٩، س ١١]

قوله: «اذ لا قوة لها دون ذلك»: اللام للاختصاص، أي ليس لها من القوى الخاصة بها لذاتها إلّا القوة العقلية فقط و أما القوى الحسية و التحريكية فليست خاصة بها بل للبدن سهم و مدخلية في تلك القوى.

[ص ٢٢٦، س ١١ / ص ٢٦٩، س ١٢]

قوله: «بقاؤها على هيئات أخلاقية»: أي بقاؤها عليها بعد المفارقة.

[ص ٢٢٦، س ١٢ / ص ٢٦٩، س ١٣]

قوله: «في ذلك العالم»: أي في عالم الآخرة.

[ص ٢٢٦، س ١٤ / ص ٢٦٩، س ١٦]

قوله: «عند عدم خروجها من القوة إلى الفعل»: أي في الدنيا، فإنّ الخروج عن القوة إلى الفعل و التدرج في المقامات شغل النفس مع البدن في الدنيا.

[ص ٢٢٦، س ١٥ / ص ٢٦٩، س ١٧]

قوله: « لا قوة لها دون ذلك»: اللام للاختصاص أي ليس لها من القوى الخاصة بها لذاتها إلّا القوة العقلية فقط؛ و أمّا القوى الحسية و التحريكية فليست خاصة بها، بل للبدن سهم و مدخلية في تلك القوى.

[ص ٢٢٦، س ١٧ / ص ٢٧٠، س ٢]

قوله: «للمحسوسات الباطنة»: إنّما قال: «للمحسوسات الباطنة» لأنّ محسوسات عالم الآخرة كلها من باطن النفس، و النفس تحس بها من باطن ذاتها، بخلاف محسوسات عالم الدنيا، فإنّها محسوسة للنفس بتوسط قوى مودّعة في الحواس الظاهرة.

[ص ٢٢٦، س ١٧ / ص ٢٧٠، س ٢]

و قوله: «و قد مرّ البرهان ...»: إبطال لقول هذا الفيلسوف بأنّ البرهان قائم على

بقاء القوة الحيوانية المدركة للجزئيات بعد مفارقة البدن كالقوة العقلية الباقية بعدها؛ و هذه هي النشأة المتوسطة بين نشأة العقليات و نشأة الحسيات، و أنّ هذه النشأة المتوسطة هي معاد النفوس المتوسطة بين الملائكة و بين الحيوانات اللحمية الفاقده لهذه القوة الحيوانية المدركة للجزئيات، و ليس لها إلّا قوة اللمس و الحركة فهذه النفوس المتوسطة مع تجردها عن البدن الدنيوي العنصري غير مجردة عن التعلق بالبدن المعلق، أي القالب المثالي الأُخروي المعدّ لتعلق تلك النفوس المتوسطة.

و قد ثبت عنده ـ قدس سرّه ـ عود جميع الموجودات من الجمادات و النباتات و الحيوانات بأقسامها، و الإنسان بجميع مراتبه و مقاماته إلى عالم الآخرة، و بيّن ذلك بوجه مبسوط في مسألة المعاد من علم النفس من كتاب الأسفار.

[ص ٢٢٨، س ٥ / ص ٢٧١، س ١٢]

قوله: «إلى مقامهم و حالهم»: أي مقام الراسخين.

[ص ٢٢٨، س ٧ / ص ٢٧١، س ١٢]

قوله: «لكانت النفس متجزئة»: أي لو كانت النفس في ذاتها كل القوى لكانت متجزئة حسب تعدد القوى؛ و لو كان لها الاتصال بالعقل الفعال و اتحاد به حين إدراك الكليات و الحقائق، لكان العقل الفعال منقسما حسب تعدد النفوس العاقلة إن كان لكل نفس سهم و نصيب من الاتصال بالعقل الفعال، أي إن كان اتصال كل نفس بجزء من العقل الفعال؛ و كان لكل نفس اكتساب شيء من معقولاته على قدر سهمه و نصيبه من الاتصال؛ أو لكان كل نفس يعلم ما يعلمه سائر النفوس إن كان لكل نفس اتصال تام بالعقل الفعال و اكتساب لجميع معقولاته.

[ص ٢٢٨، س ١١ / ص ٢٧٢، س ١]

قوله: «لكبريتية»: أي لأجل وجود كبريتية في هذا البيت و هو كناية عن

اشتعال النفس بالنور الساطع فيها من العقل الفعال، لأجل وجود قوة كبريتية في النفس مستعدة للاشتعال بنور العقل الفعال؛ نظير وجود القوة الكبريتية في البيت الواقع فيه النور من طريق الكوة؛ فإن كان في الكوة و البيت شيء من الكبريت اشتعل بوقوع الشعاع و حرّه؛ و هكذا إن كانت في النفس الكبريتية الاستعدادية للاشتعال بنور العقل الفعال اشتدت و اشتعلت بنوره و ارتفعت إلى عالمه و اتصلت به، كنفوس السالكين المهاجرين إلى الله بقدم العلم و العمل؛ فإنّ لها تلك الحالة الكبريتية المعدّة إيّاها للاشتعال بنور العقل الفعال و الاتصال به و الارتقاء إلى مقام أعلى و أرفع من هذا المقام أيضاً؛ و هو الفناء الكلي في الحق و اندكاك جبل إنّيته و الاستغراق في بحر الشهود و الاتصال بينبوع الوجود و الدنوّ و التدلي بذيل الكبرياء و أصل الحقيقة و البقاء.

[ص ٢٢٩، س ٢ /]

قوله: «و بهذه القوة»: أي و بوجود القوة الحيوانية و استعدادها فيه.

[ص ٢٢٩، س ١٣ / ص ٢٧٣، س ٢]

قوله: «بقول القائل ...»: فإنّ هذه الأفاعيل كلها جسمانية، فإنّ الدخول و الخروج و القيام و القعود و نحوها أفعال جسمانية و أعمال جسدانية توجب الشك في تجرد النفس، بل توجب الظن بأنّ النفس قوة سارية في الجسم، و الفعل الصادر عنها صادر عنه؛ فالنفس جسمانية و إلّا لَما جاز و لَما صحّ أمثال تلك الاقاويل؛ إذ ليس من شأن الموجود المجرد عن المادة الدخولُ و الخروج و القيام و القعود و نحوه؛ فقال صاحب المطارحات في دفع هذا الشك: إنّها عبارات مجازية، و إلّا فالخروج و الدخول و القيام و القعود كلّها صادرة عن النفس بالحقيقة و حاصلة بأمر النفس بتوسط الجسم.

و قال المصنف:[1] لا بل تلك عبارات حقيقية لا مجازية، فإنّ للنفس مراتب

---

١. آنچه نقل شده است عين عبارت مصنّف نيست بلكه نقل به معنى است.

شتّى، منها المرتبة الجسمانية، فتلك الأفاعيل صادرة عن النفس بالحقيقة إذ هي صادرة عنها في مرتبتها الجسمانية كما أنّ الإداركات و لاسيما الإداراك العقلي صادرة عنها في مرتبتها الروحانية.

[ص ۲۳۰، س ۲ / ص ۲۷۳، س ۱۰]

قوله: «بل هم في لبس من خلق جديد»: أي بل هؤلاء الغافلون عن تبدّل الجواهر الجسمانية على اشتباه و غفلة من خلق جديد، أي من تجدد الخلق و تبدل الجوهر في الأجرام و الأجسام ذوات الطبائع و الصور و النفوس.

[ص ۲۳۰، س ۱۲ / ص ۲۷٤، س ۳]

قوله: «انظرْ إلى هذا الهيكل المسمى بالحكمة»: فإنّه إذا سافر بقدم العلم و العمل إلى منازل الوجود في قوس الصعود و نال حقيقة العوالم الجسمانية و البرزخية و النفسانية و العقلانية بحصول صورها العلمية في ذاته و شاهد نور الوحدة في جميع مراتب الكثرة، صار حكيما و حاز مقام الحكمة المفسرة بـ«صيرورة الإنسان عالما عقليا مضاهيا للعالم العيني و العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليها في نفس الأمر» فهو حينئذ هيكل الحكمة و هيكل التوحيد الذي يلوح عليه آثار نور الحقيقة؛ و هو الكتاب الصغير بظاهره، الكبير في باطنه المملوّ من العلوم الربانية و الآيات الإلهية، و العالم الصغير المطابق للعالم الكبير و قد جمعت فيه آيات كتاب الوجود الذي صنّفه و دوّنه إله العالم بيد قدرته و قلم تكوينه؛ و هو الميزان الموضوع تحت السماء بالقسط يعرف و يوزن به مقامات الإنسان و منازله و معارفه؛ و يقال له: ﴿اقرء كتابك﴾ [1] و اعرفْ نفسك فإنّه كتابنا الذي كتبناه بأيدينا ﴿ينطق عليكم بالحق﴾ [2] إذ ترتسم فيه رسوم جميع ما علمت من آرائك و معتقداتك و عملت من حسناتك و سيئاتك.

---

۱. سوره الإسراء، آيه ۱۳.

۲. اقتباس از آيه ۲۹، سوره الجاثية.

[ص ٢٣٣، س ٩ / ص ٢٧٧، س ٣]

قوله: «ما يمسخ الباطن»: أي يمسخ في هذه النشأة باطنه عن الإنسانية فتنقلب لأجله صورته الظاهرية الإنسانية إلى ما عليه باطنه. و سبب المسخ غلبة القوة النفسانية الخبيثة بحيث تغير المزاج الإنساني إلى المزاج الحيواني و تغير الهيأة و الشكل الإنسانيَين إلى شكل ما في باطنه من صفة الحيوان الممسوخ إليه.

[ص ٢٣٣، س ١٢ / ص ٢٧٧، س ٦]

قوله: «و مسخ البواطن قد كثر في هذا الزمان»: أي مسخ باطن بعض الناس و انقلابه إلى باطن حيوان دني مع كونهم بحسب الظاهر على الصورة الإنسانية كثير في هذا الزمان؛ كما أنّه قد ظهر المسخ في الصورة الظاهرية في قوم أخبره الله تعالى في كتابه الكريم؛ فهؤلاء الأشخاص الممسوخ بواطنهم إلى حيوان دني مع بقاء صورتهم بحسب الظاهر على صورة الإنسانية عدد كثير، و هم أتباع الهوى و الأوهام و طلاب الرئاسة و الزعامة من علماء الرسوم و أرباب العصيان و الطغيان من العجزة الفسقة اللئام و الظالمين المعرضين عن الحق و الدين.

فالمسخ الباطني ضربان:

أحدهما مسخ الباطن و الظاهر معاً، أي مسخ الباطن مع انقلاب الصورة الإنسانية إلى الصورة الحيوانية المناسبة للصفة الباطنية النفسانية على ما في الكتاب الكريم في قوله تعالى: ﴿و جعل منهم القردة و الخنازير﴾[1] و في قوله تعالى: ﴿كونوا قردة خاسئين﴾[2].

و ثانيهما مسخ الباطن مع بقاء الصورة الظاهرية الإنسانية، و هم من عدّدناهم ممّن لهم ظاهر صورة الإنسانية و باطن حيوان دني خبيث شرير، كما في الحديث الشريف النبوي.

---

١. سوره مائده، آيه ٦٠.
٢. سوره بقره، آيه ٦٥.

[ص ٢٣٤، س ٧ / ص ٢٧٨، س ٣]

قوله: «بإزاء كل استعداد فعلية»: بإسقاط الواو و التقدير: «و قد بان و ظهر أنّ بإزاء كل استعداد فعلية».

[ص ٢٣٥، س ٢ / ص ٢٧٨، س ١٣]

قوله: «في ضعف ما قيل و دفع حجج الخصوم»: أي في بيان ضعف الحجج و البراهين التي أقامها الجمهور على بطلان التناسخ و دفع حجج الخصوم و براهينهم على إثبات التناسخ و ضعف اعتراضاتهم على الجمهور.

[ص ٢٣٥، س ٥ / ص ٢٧٨، س ١٧]

قوله: «أن يمنع الحاجة»: أي يمنع حاجة البدن الحاصل له المزاج بانفعال العناصر و إنكارها إلى فيض جديد إلى نفس فائضة عليه بعد حصول المزاج، فإنّها فيض جديد بعد حصول المزاج.

[ص ٢٣٥، س ٥ / ص ٢٧٨، س ١٧]

قوله: «بل ينتقل إليه نفس تجاوزت من النبات»: أي تنتقل إلى البدن بعد حصول المزاج نفس جاوزت مرتبة النباتية و حازت مرتبة الحيوانية. و إنّما قال: «تجاوزت من النبات» إذ ليست النفس النباتية الغير البالغة إلى مرتبة الحيوانية صالحة للانتقال إلى بدن الإنسان، فإنّ الإنسان نوع من الحيوان.

[ص ٢٣٥، س ٧ / ص ٢٧٩، س ١]

قوله: «فإن دفع هذا بأنّ مزاج النبات»: أي إذا استدعى المركب الواجد للمزاج النباتي نفسا فالمركب الواجد للمزاج الإنساني أولى باستدعاء نفس خاص به.

[ص ٢٣٥، س ٧ / ص ٢٧٩، س ١]

قوله: «فله أن لايسلّم»: أي فللباحث أن لايسلم هذه الأقاويل التي هي من باب الأولويات في عالم الاتفاقات لا من باب البرهانيات و في النظامات المبتنية على سنته العلّية و المعلولية؛ فالفاء جواب الشرط المذكور بقوله: «فإن دفع».

[ص ٢٣٥، س ٨ / ص ٢٧٩، س ٣]

قوله: «يستدعي النفس الأشرف»: أي النفس الأشرف المناسب له و هو النفس الإنسانية؛ و إذا كان الأمر هكذا فكان الواجب أن تكون النفس المتعلقة به هي النفس التي انتقلت عن الجسم النباتي و الجسم الحيواني و حازت تلك الدرجات و المراتب اللازمة لكونها شريفة و صارت لائقة للتعلق بالبدن الإنساني.

قال المصنف في مبحث التناسخ من علم النفس من كتاب الأسفار: «فإن قالوا: إنّ المزاج إذا استدعى النفس الأشرف الأتم و هي التي جاوزت الدرجات النباتية و الحيوانية، فيجب أن تكون[1] النفس المتعلقة هي التي انتقلت عنها. قلنا: هذا مجرد دعوى بلا بيّنة، فإنّ نفوس الأفلاك شريفة في الغاية و لم تنتقل إليها من الحيوان و الإنسان نفس».

[ص ٢٣٥، س ٩ / ص ٢٧٩، س ٣]

قوله: «جاوزت الدرجات النباتية و الحيوانية»: فبلغت مرتبة النفس الإنسانية و لاقت و صلحت للتعلق بالبدن الإنساني. و الضمير في قوله: «أنّها هي التي» عائد إلى «النفس المستنسخة المنتقلة إلى البدن الإنساني».

[ص ٢٣٥، س ١٠ / ص ٢٧٩، س ٤]

قوله: «هذه منقوض بنفوس الفلكيات»: أي قول القائل بأنّ المزاج الأشرف يستدعي النفس الأشرف، و تفريعه على ذلك تجويز انتقال النفس النباتي عن الجسم النباتي، و النفس الحيواني عن الجسم الحيواني بعد طي درجاتهما و بلوغهما إلى مرتبة النفس الإنساني إلى البدن الإنساني المستدعي للنفس الأشرف، منقوض بنفوس الفلكيات، فإنّ الأجرام الفلكية شريفة في الغاية فلابد على قول الباحث المذكور المجوّز لانتقال نفس مستنسخة إلى البدن الإنساني المستدعي لأجل شرافته تعلق النفس الأشرف به، أن تنتقل إلى تلك

---

١. نسخه اصل: - تكون.

الأجرام الفلكية نفس نباتي أو حيواني قد بلغت مرتبة النفس الإنسانية؛ و ليس الأمر كذلك. فهذا الكلام من المصنف ـ قدس سره ـ إبطال لكلام الباحث.

[ص ٢٣٥، س ١١ / ص ٢٧٩، س ٥]

قوله: «إنّه قد ساعدنا في هذا القول»: أي في القول بانتقال النفس إلى بدن بعد تجاوزها عن المرتبة النباتية مماشاة لهم؛ لكن نقول: إن أراد بتجاوز الدرجات انتقال نفس نباتي إلى بدن إنساني ثم تجاوزها إلى المرتبة الحيوانية ثم إلى المرتبة الإنسانية، فحال النفس الإنسانية الفائضة عليه هكذا على طريقتنا في جواز التحولات الجوهرية في الأجسام الطبيعية.

و قوله: «فإن أراد بما ذكره» تكرار للدعوى لأجل التأكيد و التثبيت، و تبكيت الباحث بأنّ هذا أمر واقع بلا شبهة. و لو قال الباحث هذه الانتقالات الذاتية و التحولات الجوهرية نوع من التناسخ و سمّاها تناسخا، فلا نزاع في هذه التسمية إذ هذا البحث لفظي.

ثم إنّ الضمير في قوله: «إنّا نساعده» عائد إلى الباحث.

[ص ٢٣٦، س ٣ / ص ٢٧٩، س ١٦]

قوله: «بحثا على السند»: أي سند المانع المعترض على الدليل المشهور فإنّ للباحث المعترض على الدليل المشهور سندين:

أحدهما ما ذكره في هذا الكتاب بقوله: «و للباحث أن يمنع الحاجة ...» و حاصله أنّ إمكان انتقال النفس المتجاوزة عن الدرجات النباتية و الحيوانية إلى البدن الإنساني يرفع حاجة البدن بعد حصول المزاج إلى تعلق نفس جديدة به من واهب الصور.

و ثانيهما ما ذكره في كتاب الأسفار و هو أنّه لِمَ لايجوز أن تصير النفس المستنسخة مانعة عن فيضان النفس الجديدة.

فمحصول السند الأوّل أنّه مع إمكان انتقال النفس المتجاوزة عن الدرجات النباتية و الحيوانية إلى البدن الإنساني فلا حاجة إلى تعلق نفس

جديدة؛ و محصول السند الثاني أنّ تعلق النفس المستنسخة إلى البدن الإنساني مانع عن تعلق النفس الجديدة. و ما ذكره المصنف بقوله: «و هذا منقوض ...» و ما ذكره بقوله: «فإن أراد بما ذكره ...» بحث على السند الأوّل المذكور في هذا الكتاب؛ و هذا خارج عن قانون المناظرة، إذ للباحث كما قلنا سندا آخر أيضاً هو تجويز كون النفس المستنسخة مانعة عن فيضان نفس جديدة و تعلقها بهذا البدن، و على المناظر إقامة الدليل القاطع على بطلان التناسخ، كما فعله أوّلا أو تقوية الدليل المشهور المذكور إن كان صحيحا، لا إبطال السند[1] المانع فقط إلّا أنّه ـ قدس سره ـ أراد تحقيق المقام على وجه يرتفع السند و المنع كلاهما؛ فقوله: «و هذا المذكور» إشارة إلى قوله: «فإن أراد بما ذكره ...» و قوله: «و الذي قبله» إشارة إلى قوله: «و هذا منقوض...».

[ص ٢٣٦، س ١٢ / ص ٢٨٠، س ٨]

قوله: «إنّ الفسقة و الأشرار»: و هذا طائفة من الهنود و مَن شابههم من المرتاضين بالرياضات المحرّمة في الشرع، فإنّ الاتصال بالملكوت لتلك النفوس إمّا لقلة الشواغل بسبب الأمور المذكرة، أو لارتياضهم بأمور محرّمة في الشريعة كما سمعنا و شاهدنا أيضا.

[ص ٢٣٧، س ٢ / ص ٢٨٠، س ١٦]

قوله: «فليس لأحد أن يقول إن الفرس لايزال تنتقص فرسيته»: أي فليس نقصان الأعضاء لأجل دوام التحليل سببا لدوام انتقاص الفرسية و وقوعها بالتدريج في معرض الزوال و الفناء بل هو باق على فرسيته؛ فليس له نفس مجردة حافظة لبنيان الفرسية و موجبة لبقائها مع كون الأعضاء دائما في الذوبان و التحليل؛ فالغرض إثبات وجود النفس المجردة في الفرس أوّلاً، ثم في سائر الحيوانات التي ذكرها المصنف بالتفصيل؛ ثم التصريح بالنتيجة المطلوبة أوّلا بقوله: «هذه كلها بكيفية المزاج أو بالطبيعة الجرمية» و ثانيا

---

١. نسخه اصل: سند.

بقوله: «فعن معنى كلي يستلزم نفسا مجردة»، ثم الحكم بأنّها بعد فناء الحيوانات المذكورة و فساد أجسادها لاتبقى معطلة، بل إنّها تنتقل إلى الأبدان الإنسانية لتصعد إلى رتبة الإنسان، أو تنال السعادة العقلية بعد المفارقة.

[ص ٢٣٧، س ١٢ / ص ٢٨١، س ١٠]

قوله: «هاديا يهديه»: إلى مآربه و خصائص أفاعيله العجيبة و حافظا إيّاه عن الزوال و الفناء لعامل التحليل مادام يجب بقاؤه.

[ص ٢٣٧، س ١٣ / ص ٢٨١، س ١٢]

قوله: «عن ذوات المشاعر الحسيّه»: من غير احتياج إلى نفس عاقله مدركة للكليات أو لضروريات الحياة و مصالحها.

[ص ٢٣٧، س ١٥ / ص ٢٨١، س ١٣]

قوله: «حشر إلى بعض البرازخ السفلية الأخروية»: فإن كان مقصودهم من التناسخ هذا المعنى فلا إشكال فيه إلّا أنّه ليس الدنيوي الذي هم بصدد إثباته، بل هو ارتحال إلى بعض المراتب الأُخروية.

[ص ٢٣٨، س ٩ / ص ٢٨٢، س ٧]

قوله: «قد أوضحه الطبيعيون»: و حاصله أنّ الفلك دائمي الحركة الدورية، و هي الهرب عن المطلوب ثم العود إليه و الطلب له؛ و ليس ذلك إلّا لذي إرادة و شوق إلى معشوق لا لنيل ذاته المستحيل البتة بل للتشبّه به؛ و ليس ذلك إلّا لذي نفس مدرك لذاته و كمالاته المطلوبة له.

[ص ٢٣٨، س ١٤ / ص ٢٨٢، س ١٢]

قوله: «الفيض الرباني»: هو النفس على درجاتها و مراتبها الثلاث.

[ص ٢٣٨، س ١٥ / ص ٢٨٢، س ١٣]

قوله: «لقبول ذات الفيض»: فسّرها الفيلسوف المحشّي بـ«الفيض المقدس» و «الحقيقة المحمدية» ـ صلى الله عليه و آله ـ و «الرحمة الواسعة». و ظني أنّ

النفوس الثلاث على درجاتها كأنّها أشعة و لوامع أو عكوس و أظلال للعقل الفعال، و هو ذات الفيض و نفسه، و هي رقائقها، و هو الأصل و الحقيقة، و هي جلواته، و هو النور الساطع من مشرق اللاهوت في سماء القدس و فضاء الجبروت، و أوّل منازل الفيض المقدس و مجاليه.

و لقد أشار المصنف ـ قدس سره ـ إلى كون النفوس الأرضية أظلالا و عكوسا للعقل الفعال بعد أسطر بقوله: «فلم يصلح ــ لبعدها عن الصفا و تضادها في الصور ــ إلّا ظل ذلك الفيض» و المراد بـ«العرش الأعظم» الفلك المحيط الأقصى.

[ص ٢٣٩، س ٩ / ص ٢٨٣، س ٩]

قوله: «إلى لباب العالم الأرضي»: إذ هو لبّ حبّة شجرة الوجود في العالم السفلي الذي خلق لأجله و هو الإنسان؛ و لاسيما الفرد الكامل بل الأكمل منه الذي هو خليفة الله و الآية العظمى في هذا العالم؛ و الروح الأعظم و الفيض الأتم كناية عن العقل الفعال و العقل الجامع الكلي الأوسع.

[ص ٢٣٩، س ١١ / ص ٢٨٣، س ١١]

قوله: «كاتصال الفلك بالملك»: أي اتصال الفلك الأطلس الأقصى الذي هو نهاية الأجرام و الأجسام بالملك؛ إذ ليس ما بعده إلّا عالم الملكوت. و قد قالوا: ليس ما بعده خلاء و لا ملأ، و نفيهما إثبات أمر ما سواهما.

و المراد بالاتصال الاتصال المعنوي؛ و دركه في غاية الصعوبة؛ و قد حرّرنا في هذا المقام رسالة موجزة لأهل الدراية.

[ص ٢٣٩، س ١٥ / ص ٢٨٣، س ١٥]

قوله: «إنّ للفلك عقلاً و نفساً و طبيعة ...»: قد بيّنه الحكيم السبزواري في التعليقة أحسن البيان. و قوله: «فقولهم» مبتدأ، و قوله: «حركة الفلك ليست طبيعية» مبتدأ و خبر مقول للقول. و قوله: «أي ليس قاصد هذه الحركة» خبر للمبتدأ بإضمار شيء. و المعنى أنّ قولهم هذا معناه أنّه ليس كذا؛ و الغرض أنّ

معنى هذا القول هو أنّ مباشر الحركة لا محالة قوة طبيعية سارية في جسم الفلك إلّا أنّ قاصد هذه الحركة و داعيها الشاعر بفعله ليس هذه الطبيعة المتصدية للتحريك، بل القاصد هو نفسه المجردة و الداعي لها هو التشبه بالعقل.

و قوله: «فيها عين جارية» اقتباس من القرآن الكريم و هي عين الحياة لكون الأفلاك حية شاعرة، لها وجهة قدسية هي العقل الذي هو منبع الحياة.

و قوله: «على سرر موضونة متكئين عليها متقابلين» أيضاً اقتباس من الكتاب الكريم إشارة إلى النفس الجزئية المنطبعة في جرم الفلك المتكئة عليه، و بقية الآيات أيضاً اقتباس من القرآن العظيم؛ أو لعلّ المراد أنّ في الأفلاك الكلية عيونا جارية هي منابع الحياة و هي الكواكب المركوزة في بعض الأفلاك الشبيهة بالولدان المخلدين، بأيديهم أكواب و أباريق و كأس من معين، هي النعم و البركات الواصلة بسببها و وساطتها إلى سكان الأرض. و تلك الكواكب كالراقصات التي في أرجلهن الخلخال المذهّب، و في أناملهن حلق من الذهب والفضة و خواتيم من الدر و الياقوت و الألماس و الزبرجد، و بأيديهن كأس من بلور مملوء من ماء معين و شراب من سلسبيل، لذة للشاربين و بهجة للناظرين، إعلاما لأهل الجمود و أصحاب الجحود و الخلود في دار الغرور و بيداء الشرور المتلهين بها عن دار السرور و معدن النور، و إيقاظا لهم عن رقدة الغفلة في بيت الوحشة و الحرمان عن السعادة الأبدية، و حثّا لهم على النظر إلى الذروة العليا و السماء الدنيا و ما فيها من الحسن و البهاء و النظام المحيّر و العجائب و الغرائب، و التفكر في هذا النظام البارع الذي هو رشح من رواشح العالم العلوي العقلي و منابع الجمال و الكمال و الحسن و البهاء؛ و لاسيما العالم الأعلى الإلهي مبدأ الوجود و مدار الغيب و الشهود الذي كل جمال و كمال و بهاء مترشح من ناحيته، منبعث من حضرته فائض من ساحته؛ و قد نقل عن

بعض الفلاسفة الأقدمين أنّه سمع في خلسة من خلساته نغمات الراقصات و ألحان الدائرات السائرات السائحات في السماوات و تسبيح الأفلاك و السيارات المتحركات؛ فوضع علم الموسيقى و أصول النغمات على ما شاهده من الهيئات و سمعه من الأصوات و الألحان و النغمات؛ فكأنّ الجوّ الغير المتناهي ملئت بهجة و سرورا بالملاعب و الملاهي ابتهاجا بما وصل إليها و فاض عليها من المقام الشامخ العالي؛ لكن لا كالغائرين في لجج المعاصي و المناهي و المبعدين عن الجوار الإلهي، بل لجذبة من سكان حريم الوصول و التشبه بهؤلاء العقول؛ فكأنّها بإشراقاتها و تجلياتها على أعين الناس تشير إلى الراقدين في مراقد الغفلة و الهجرة، و النائمين في فراش الوحشة و الدهشة و الغربة، المفترين باللذائذ الحسية؛ و تقول لهم اخرجوا انفسكم عن تلك الحجب و الأستار و ملازمة القبور المزخرفة بالأشجار و الأنهار و الأحجار، و هلمّوا إلى عين السلسبيل و الظل الظليل؛ هلمّوا إلى ديار المقرّبين و مشاهد المكرّمين و منازل العاكفين على باب سلطان العالمين، و مشاهدة أنوار العزة و منابع القدرة و صفوف الملائكة المهيمنين الملتزمين لحريم الكبرياء و الحافّين حول عرش العظمة و العز و البقاء؛ فتلك و الله كالمرأة الجميلة المعلنة لحسنها و جمالها بالغمز والدلال و رفع الستر عن ساقيها و الحجاب و النقاب عن وجهها و عينيها، لجلب الغافل المحجوب أو العاشق المحبوب؛ فإذا قرب منها تمنعه عن نفسها و ترشده إلى من هي أجمل و أحسن منها؛ هذا.

ثم إنّ هذه الآيات الباهرات و إن كانت ناظرة إلى بيان أحوال أهل الجنة و تشريفهم بالألطاف الإلهية الواصلة، و النعم و البركات الوافرة الفاضلة، ظاهرة الدلالة على أنّهم يجلسون فيها على سرر موضونة متكئين عليها متقابلين جلوس الأحبّاء و الأصدقاء عليها في الأعياد و ميعاد السرور و النشاط و الاحتفال، و بين أيديهم الخدمة و الولدان المخلّدون يطوفون

عليهم بكأس من معين طوف الخَدَمَة على الأحبّة و الأصدقاء في مجالسهم و محافلهم بأنواع النعم و التحف و الفواكه و المآكل و المشارب اللذيذة في أكواب و أباريق و ظروف و آناء مملوءة من الأطعمة و الأشربة الهنيئة في أتم نشاط و أكمل سرور؛ و ذلك بإرجاع الضمير إلى الجنة التي أرضها محدّب الفلك الأقصى، و حمل «السرر الموضونة» على معناها اللغوي المألوف، و «المتكئين عليها» على أصحاب اليمين ذوي النفوس السعيدة ذوات الآراء الفاضلة و النيات المقدسة و الأعمال الصالحة، و جعل «الولدان المخلدين الذين يطوفون عليهم» كناية عن ثمرات الآراء الفاضلة و النيات المقدسة الراسخة فيهم و الأعمال الصالحة الصادرة عنهم المرموز إليها بالأكواب و الأباريق و كأس من معين.

و لكن توجيه الآيات المذكورة في الكتاب و تأويلها على الوجه المناسب للمقام بإرجاع الضمير في قوله: «و فيها عين جارية» إلى الأفلاك الكلية، و حمل «السرر الموضونة» على النفوس الكلية المدبّرة لها التي هي بمنزلة السُرر و الصحائف الممهّدة لتصوراتها و إدراكاتها و شوقها للنيل إلى المرتبة العقلية و التشبه بالعقول الكلية، و «الولدان المخلدين» على الكواكب الثابتة المركوزه فيها أو السيارة حولها و «الأكواب و الأباريق» على إشراقاتها و العوائد و الفوائد المرتبة على وجودها و نظاماتها.

[ص ٢٤٠، س ٨ / ص ٢٨٤، س ٩]

قوله: «أنّ الوجود الواحد»: و هذا كالفلك الجامع بوحدته للمرتبة العقلية [و] النفسية و الطبيعية.

[الشاهد الثالث]
[في التجرد لإثبات معاد النفوس]

[ص ٢٤٠، س ١٥ / ص ٢٨٥، س ٥]

قوله: «في العقل بالفعل»: و هذا هو مرتبة النفس حين حصلت لها الصور العقلية المحضة الخالصة عن شوب المادة و لواحقها و عن شوب الخيال و الوهم، لا بنزع الصورة عن المادة و تجريدها عن الغواشي، بل بحصولها بذاتها للنفس مجردة مقدسة عن جميع الشوائب المادية و الخيالية و الوهمية؛ فهذا مقام النفس البالغة إلى مقام العقل و المرتبة العقلانية المستغنية عن المادة و استعمالها.

و قوله: «فهي بذاتها عاقلة بالفعل» إشارة إلى أنّ الصورة العاقلة و المعقولة بالفعل هي الصورة التي قرّرناها.

و قوله: «و النفس مادامت ...» ناظرٌ إلى ما قلنا من أنّ النفس مادامت متعلقة الوجود بالمادة لاتحصل لها الصورة العقلية الخالصة.

و الحيكم السبزواري بيّن هذا المقام أحسن البيان.

[ص ٢٤١، س ٣ / ص ٢٨٥، س ١٠]

قوله: «و ليس كما هو المشهور ...»: أي كون النفس في اتصافها بالعاقلية و وصولها إلى مرتبة العقل بالفعل تابعة لحصول الصورة العقلية لها من دون استحالة في جوهرها و حركة في ذاتها و فطرتها تعدها و توصلها إلى مقام تكون فيه ذات قوة مدركة للصور العقلية و قدرة على الاتصال بالعالم الأعلى العقلي و مجاورة المجردات العقلانية؛ بل الأمر بالعكس و هو كون حصول الصورة العقلية الخالصة عن جميع الشوائب تابعا لبلوغ النفس إلى المرتبة العقلانية، و انطلاقها عن أسر العلائق المادية و القيود الجرمانية بتحركها في جوهرها و تقربها من عالم النور العقلي و تبعدها عن العالم المظلم الجسماني، حتى تكون ذا سلطان على إدراك المعقولات لائقة للاتحاد

بجواهر المجردات و الاتصال بحريم المقدسات؛ و هذا على رأيه الشريف في أنّ إدراك المعقولات إنّما هو باتصال النفس بالعقول القدسية التي هي أرباب الأنواع المادية و مسافرتها إلى ديارها، و أنّه ليس ذلك إلّا بالحركة الجوهرية و ارتحالها الفطري و مسافرتها إلى ذلك العالم بقدم العلم و العمل و طيرانها بجناحَي العقل النظري و العقل العملي.

[ص ٢٤١، س ٩ / ص ٢٨٦، س ٨]

قوله: «فالعوالم و النشآت لمّاكانت متعددة»: أي عوالم الوجود و نشآته متعددة: فبعضها مادية جرمانية، و بعضها صورية خيالية مثالية، و بعضها عقلية محضة؛ فكان للنفس أيضاً درجات و مراتب مناسبة لتلك العوالم و النشآت و نيلها و إدراكها؛ فلابد من انتقال و ارتحال و تحرك و تحول في جوهرها و فطرتها حتى تحصل لها المراتب المناسبة لإدراك تلك العوالم؛ إذ حصول المناسبة بينها و بين تلك العوالم لايمكن إلّا بانتقال فطري و تحول جوهري.

[ص ٢٤١، س ١٠ / ص ٢٨٦، س ٩]

قوله: «وحدة»: روحانية هي الوحدة العقلية الصرفة الجامعة لجميع النشآت [العلمية و][1] العملية.

[ص ٢٤١، س ١٠ / ص ٢٨٦، س ٩]

قوله: «وكثرة»: جسمانية و هي كثرة قوى النفس من جهة تعلقها بالجسم.

[ص ٢٤١، س ١٠ / ص ٢٨٦، س ٩]

قوله: «و أخرى مادية»: هي عالم العناصر الغالب عليها المادية العارية عن الجوهر النفسي بأقسامه الثلاثة كالأحجار بأنواعها المختلفة الكريمة و الدنية.

---

١. نسخه اصل: - العلمية و.

[ص ٢٤١، س ١١ / ص ٢٨٦، س ١٠]

قوله: «نشأة جامعة»: هي نشأة النفس الجامعة لجميع النشآت.

[ص ٢٤١، س ١١ / ص ٢٨٦، س ١٠]

قوله: «فرتب لها»: أي لتلك النشأة الجامعة النفسانية.

[ص ٢٤١، س ١٢ / ص ٢٨٦، س ١١]

قوله: «و هو العقل الفعال»: أي تلك القوة اللطيفة. و تذكير الضمير باعتبار لفظ العقل الفعال.

[ص ٢٤٢، س ٤ / ص ٢٨٧، س ٤]

قوله: «لِما من شأنها أن ينالها»: فيه و جهان: الأوّل جعل الموصول كناية عن الحس و إرجاع الضميرين إلى الصورة أي لأيّ حس من شأن تلك الصورة أن ينالها ذلك الحس، إذ لكل صورة محسوسة حس خاص بها؛ الثاني إرجاع الضمير الأوّل إلى الحس المكني به عن الحاسة، و الثاني إلى الصورة؛ و لكن فيه تكلّف؛ و الأوّل أظهر. و الجوهر الحاس بالحقيقة هو النفس في مرتبة الحس، و الصورة النورية الفائضة عنها المناسبة لجوهرها الموصوفة بكونها حاسة بالفعل محسوسة بالفعل هي ما تنشؤها النفس في مرتبة ذاتها الحسية بعد حصول شرائط الإحساس كالإبصار مثلا، فإنّه بعد وجود المبصر و مقابلته للبصر و قربه اللازم من العين و سلامتها من الآفات و وجود الجرم الشفاف المتوسط بينهما و عدم الحائل أو المانع إنّما هو بإنشاء صورة نورانية عن ذات النفس؛ هي البصر و الباصرة و المبصر في الحقيقة؛ و أمّا الأمور المذكورة فكلها معدّات و شرائط.

[ص ٢٤٢، س ١٩ / ص ٢٨٨، س ٣]

قوله: «إذا لم تكن في ذاته صورة المعقولات»: أي إذا لم تكن في ذاته بنفس ذاته صورة المعقولات بأن كانت ذاته بنفس ذاته عقلا و متعقلا للصورة العقلية لا بتجريد الصورة الطبيعية، فبأيّ شيء تنال الصورة الطبيعية المجردة عن

المادة؛ إذ هي بعد التجريد ذات عقلية لابد أن يكون مدركها أيضاً ذاتا عقلية، إذ لابد من وجود المناسبة؛ و أيّ مناسبة بين الصورة العقلية و الذات الفاقدة للنور العقلي.

[ص ٢٤٣، س ١ / ص ٢٨٨، س ٤]

قوله: «فمن لم يكن بذاته مدركا»: بل كان إدراكه للصورة العقلية بعمل التجريد و كان في نفس ذاته فاقدا للنور العقلي.

[ص ٢٤٣، س ١ / ص ٢٨٨، س ٥]

قوله: «و لم يحصل له بعد شئ»: أي المرتبة العقلية و قدرة التعقل بنفس ذاته بلا واسطة التجريد؛ أو لم يحصل و لم يكن له شيء من سنخ المعقولات بالفعل يعدّه لتعقل الأشياء الأُخر.

[ص ٢٤٣، س ٣ / ص ٢٨٨، س ٦]

قوله: «فما لم يدرك تلك الصورة الحاصلة»: أي الصورة العقلية الحاصلة له أوّلا، إذ المفروض أنّه ليس قادرا على تعقل الصورة الكلية العقلية إلّا بالتجريد و هو غير التعقل.

[ص ٢٤٣، س ٣ / ص ٢٨٨، س ٧]

قوله: «أولا»: أي في أوّل الأمر بنفس ذاته.

[ص ٢٤٣، س ٤ / ص ٢٨٨، س ٧]

قوله: «غيرها»: أي ذي الصورة.

[ص ٢٤٣، س ٤ / ص ٢٨٨، س ٧]

قوله: «و إلّا»: أي و إن ليس عدم الإدراك بل جاز و حصل الإدراك؛ فالأمر على ضربين: فإمّا بأن تكون تلك الصورة عاقلة لذاتها و لغيرها و معقولة لذاتها. هذا خلف؛ إذ المفروض أنّ العاقل هو النفس و أنّها العاقلة للصورة، لا الصورة؛ و محال أيضاً، إذ ليس للصورة العقلية على فرض كونها عاقلة أيضاً إلّا إدراك ذاتها فقط لا غيرها؛ و يلزم التسلسل أيضاً، إذ لابد في تعقل

تلك الصورة أيضاً من صورة أخرى و هكذا.

[ص ٢٤٣، س ٦ / ص ٢٨٨، س ٩]

قوله: «فالكلام فيه عائد جذعا»: إذ الكلام في أنّه كيف عقلت النفس الصورة العقلية مع كونها في ذاتها فاقدة لها عادمة لهذا النور مظلمة؟ فيقال: أ هي بذاتها الجاهلة المظلمة العادمة للنور العقلي تدرك الصورة الحاصة، و هو باطل كما مر؛ أو بصورة أخرى، فيتسلسل؛ أو بصورة متحدة معها، فهو المطلوب، أو الخلف، كما قرّره الحكيم السبزواري أيضا.

[ص ٢٤٣، س ٩ / ص ٢٨٨، س ١٣]

قوله: «نوعا آخر»: أي سوى كونه عقلا منفعلا، فصار بعد اتحاده بالصورة المجردة العقلية عقلا بالفعل.

[ص ٢٤٣، س ١٤ /]

قوله: «كما زعمه الجمهور»: من أنّ العلم بالأشياء عبارة عن إضافة النفس إلى تلك الأشياء الموجودة في الخارج، فإنّ وجود السماء و الأرض لنا ـ على ما زعمه الجمهور ـ عبارة عن إضافة النفس إليهما بالإشراف؛ و كانوا أيضاً معتقدين بالتجريد و بالحلول. و التفصيل في مبحث الوجود الذهني و في باب العلم و المعلوم و العقل و المعقول يطلب من كتاب الأسفار.

[ص ٢٤٣، س ١٥ /]

قوله: «لا كوجود صورتهما الحاصلة فينا لنا على الوجه الذي ذهبنا إليه»: أي كوجود صورتهما الحاصلة فينا لنا على وجه القيام الصدوري لا القيام الحلولي؛ و على أنّ النفس صارت بذاتها مبدعة لتلك الصورة منقلبة إليها متحدة بها.

[ص ٢٤٣، س ١٧ / ص ٢٨٩، س ٢]

قوله: «على وجه إذا عقل»: أي موجودة بوجود منشأ الإضافة و باصطلاح القوم موجودة بوجود منشأ انتزاعها.

[ص ٢٤٣، س ١٩ / ص ٢٨٩، س ٤]

قوله: «غير وجود ذلك الشيء»: فليس إضافة النفس إلى الشيء الخارج نفس ذلك الشيء الخارج و علما للنفس؛ فليس ذلك الشيء الخارجي علما و معلوما للنفس؛ فإذا كان العلم إضافة للنفس إلى الشيء الخارج، فليس نفس ذلك و صورته حاصلا للنفس و علما و معلوما للنفس؛ و مثّل ذلك بإضافة الغلام و الفرس و الدار إلينا، و أنّ وجود الغلام و الفرس و الدار ليس حاصلا فينا و لنا بنفس كونها مضافة إلينا؛ نعم ربما حصلت صورها لذاتنا أو لقوى ذاتنا في ضمن الإضافة؛ و من المعلوم أنّه ليست تلك الصور الحاصلة لذاتنا أو لقوى ذاتنا نفس تلك الأشياء الموجودة في الخارج.

[ص ٢٤٤، س ٤ / ص ٢٨٩، س ٨]

قوله: «يتسلسل الأمر»: أي ليس حصول الإضافة حصولا لنفس الأمر المضاف و صورته، بل حصول صورته يحتاج أيضاً إلى إضافة أخرى و هكذا.

[ص ٢٤٤، س ٩ / ص ٢٨٩، س ١٣]

قوله: «لا ذات لها أصلا»: إذ الجهل أمر عدمي، و الموصوف بالأمر العدمي من حيث هو موصوف به عدمي؛ و لأنّ حقيقة الذات هي نحو وجود الشيء و الوجود و العلم توأمان، فما لا علم له لا وجود له، و ما لا وجود له لا ذات له.

[ص ٢٤٤، س ١٠ / ص ٢٨٩، س ١٤]

قوله: «و ليست الصور العلمية كالقنية»: أي ليس حصول الصور العلمية و وجودها لنا كحصول القنية المالية، كالذهب و الفضة و الأنعام و الحرث لنا و وجودها لنا؛ فإنّ وجوداتها وجود الأشياء ذوات الوضع و مرجعها إلى وجود النسب و الإضافات الوضعية؛ و قد ثبت أنّه لا حضور لجسم عند جسم آخر و لا لجزء منه لجزء آخر؛ فإذا صارت النفس عقلا بالفعل صارت حيا بالفعل، و إنّما يصير حيا بحياة العقل؛ و إنّما كان ذلك له إذا اتحد بالعقل

و صارا موجوداً واحداً، و هو المطلوب.

[ص ٢٤٤، س ١٩ / ص ٢٩٠، س ٧]

قوله: «فإنّما يراه في ذاته»: و هذا هو الجواب الحقيقي عن السؤال عن مكان الجنة و النار و عالم الآخرة كما ذكر في مقامه.

[ص ٢٤٥، س ٣ / ص ٢٩٠، س ١١]

قوله: «أجزاء ذاتها[1]»: فإنّه إذا اتحد ذاته بالعقل الفعال و حصلت له حقيقة ما في جميع العالم و صورته العلمية التي هي عين صورته العينية في الذات و الماهية، و الماهية محفوظة في الوجود العلمي و الوجود العيني، فصار العالم بأسره أجزاء ذاته؛ كما قال الإمام ـ عليه السلام ـ مخاطبا للإنسان:

أتــزعم أنك جـرم صـغير و فيك انطوى العالم الأكبر

و خصوصا أنّه الآية العظمى و مظهر الاسم الأعظم؛ فلابد أن يكون واجدا لجميع الآيات الإلهية و المظاهر الوجودية؛ و أنّه العالم الصغير و أنموذج العالم الكبير، بل هو في الحقيقة العالم الكبير؛ و العالم الكبير في جنبه العالم الصغير؛ و هو الكتاب المبين الجامع لجميع الآيات التكوينية الذي كتبه الرحمن بيده و ألّفه بحكمته و أنشأه[2] بقدرته و على مثال صورته؛ و إذا بلغ هذه المرتبة فله القدرة على كل شيء بإذن رب الأرباب، لكونه آية لذاته تعالى و صفاته، و هو حينئذ غاية الخلق، و له مقام الخلافة و الولاية.

[ص ٢٤٥، س ٩ / ص ٢٩٠، س ١٦]

قوله: «لايكون غاية له»: إذ قد ثبت أنّ غاية سير الإنسان و صعوده في مراتب العلم و العمل و مدارج الكمال في هذين المقامين صيرورته عقلا فعالا و اتحاده به؛ فلا محالة من شانه الوصول إليه، و إلّا فما كان غاية لخلقته و إيجاده و نهاية لسيره و صعوده.

---

١. نسخه اصل: ذاته.

٢. نسخه اصل: إنشائه.

[ص ٢٤٥، س ١١ / ص ٢٩١، س ١]

قوله: «فذلك لأجل أنّه لم‌يتصور من الواحد إلّا الواحد بالعدد»: و أمّا الواحد بالوحدة الحقة الحقيقة أو الظلية فإنّه وسيع محيط شامل للمتقدم و المتأخر؛ فكون المتقدم عين المتأخر لأجل سعة وجوده و شموله و جامعيته لجميع المراتب لاينافي وحدته الوجودية، إذ ليس هو كالواحد العددي الوضعي الجسماني الذي لايمكن شموله لواحد آخر من نوعه، بل هما متقابلان في الأوصاف و العوارض؛ و استحال اتصافه بوصفين متقابلين كالتقدم و التأخر.

و للحكيم السبزواري هنا تعليقة وافية.

[ص ٢٤٥، س ١٤ / ص ٢٩١، س ٤]

قوله: «ثم لا شك ...»: جواب عمّا يقال أنّه لا معنى للبحث عن العقل الفعال هاهنا؛ لأنّ محل البحث عنه إنّما هو الإلهيات بالمعنى الأخص الباحث عن أحوال المبادئ؛ و العقل الفعال من جهة كونه فاعلا و من جهة كونه غاية من المبادئ؛ و حاصل الجواب هو أنّ البحث عنه هاهنا إنّما هو من جهة كونه كمالا للنفس و من جملة مراتبها، لا من جهة أصل وجوده في نفسه الذي محل البحث عنه هو الإلهيات، بل من جهة وجوده للنفس أي الوجود الرابطي الذي محل البحث عنه هو هاهنا.

[ص ٢٤٥، س ١٨ / ص ٢٩١، س ٩]

قوله: «من جهة بعض الأفاعيل»: و هي الأفاعيل الصادرة عنها من جهة تعلقها بالبدن، فإنّ النفس من هذه الجهة أمر بالفعل و صورة كمالية بالفعل.

[ص ٢٤٦، س ٣ / ص ٢٩١، س ١١]

قوله: «و هذا أيضاً لو كان»: أي هذا الأمر المخرج للنفس من القوة إلى الفعل لو كان غير مفطور على الكمال بل كان ناقصا بالفطرة، لاحتاج إلى أمر آخر مفطور على الكمال كامل بالفعل؛ و لما كان التسلسل في الأمور باطلا،

فانتهى الأمر المخرج لا محالة إلى فيض علوي كامل بالفعل تتصل بها النفس و هو العقل الفعال.

[ص ٢٤٦، س ٩ / ص ٢٩١، س ١٨]

قوله: «ثم من البيّن المشاهَد»: قال الحكيم السبزواري[١]: هذا برهان[٢] آخر على اتصال النفس المدركة للمعقولات بالعقل الفعال؛ و أنّ له وجوداً في النفس للنفس؛ و حاصله أنّ النفس إذا أدركت صورة عقلية كانت تلك الصورة موجودة في العقل الفعال لكونه كل المعقولات؛ فكانت النفس متحدة مع تلك الصورة بحكم اتحاد العاقل و المعقول؛ و الصورة متحدة مع العقل الفعال فالنفس المتحدة بتلك الصورة المتحدة بالعقل الفعال متحدة بالعقل الفعال.

أقول: فعلى هذا كان الضمير في قوله: «فإذن هو عقل بالفعل» عائدا إلى النفس المدركة للصورة العقلية؛ و المعنى أنّ النفس إذا تعقلت الصورة العقلية كان متصلا[٣] بالعقل الفعال.

[ص ٢٤٦، س ١٢ / ص ٢٩٢، س ٢]

قوله: «معنى آخر»: هو حضور الصورة مع جميع الشرائط عند البصر.

[ص ٢٤٦، س ١٥ / ص ٢٩٢، س ٥]

قوله: «فواضح ...»: أي لمّا كانت الصورة العقلية الحاصلة للنفس جوهرا فمن الواضح المعلوم أنّ العقل الفعال الواهب لها المقوم للجواهر العقلية جوهر أيضا.

[ص ٢٤٦، س ١٨ / ص ٢٩٢، س ٨]

قوله: «في ترتيب ما يحدث منه في الإنسان»: أي ما يحدث من العقل الفعال في الإنسان من بدء وجوده إلى ختم صعوده. و قوله: «أوّل ما يحدث» اسم «إنّ» و خبرها قوله: «هي القوة التي ...». و قوله: «من فيض العالم الملكوت» متعلق

---

١. عين عبارت حكيم سبزوارى نيست بلكه نقل به معنى است.

٢. نسخه اصل: البرهان.

٣. ظاهراً: كانت متصلة.

بـ«الدائرة» فإنّ دورانها إنّما هو من فيض ذلك العـالم. و قـوله: «شـوق» و الظاهر «شوقا» بالنصب مفعول لأجله لقوله: «الدائرة». و قوله: «حدوث أمر» مفعول مطلق نوعي لقوله: «حدثت» أي حدثت نحو حدوث أمر شبيه انفعال النسوان عن الرجال؛ هذا.

و قال الحكيم السبزواري: «قوله: «التي حدثت في هذا العالم» متعلق بقوله: «هي القوة التي بها يـتحفظ ...» لا بـقوله: «القـوة الهـيولانية» لأنّ حـدوثها إبداعي».

أقول: الأولى ما قرّرناه: أمّا أوّلا فلأنّ الحدوث الإبداعي مختص بالهيولى الأولى المطلقة، و أمّـا الهـيولى الثـانية فـحدوثها لأجـل الحـركات الفـلكية المفيضة و العنصرية المستفيضة المعدّة؛ و أمّا ثانيا فلأنّ تـقديم المـتعلق على المتعلق به مع وجود الفصل الطويل بينهما خلاف قانون الأدب و نظم الكلام؛ و خصوصا من مثل المصنف البارع في فن الأدب و الفصاحة الفائق فيهما أيضاً على أقرانه؛ و أمّا ثالثا فلأنّ الكلام في حدوث القوة الهيولانية لا نفس الهيولى.

[ص ٢٤٧، س ٣ / ص ٢٩٢، س ١٤]

قوله: «بها ينحفظ صورة جسمية»: و تـلك القـوة الحـافظة هـي المـسماة بـ«الصورة المعدنية».

[ص ٢٤٧، س ٥ / ص ٢٩٢، س ١٤]

قوله: «ثم القوة التي بها يتغذى و ينمو»: و هـي القـوة المسـماة بـ«النـفس النباتية». و قوله: «ثم التي بها يدرك الملموس» إلى قوله: «ثم قـوة أخـرى متصرفة فيها» إشـارة إلى النـفس الحـيوانـية و مـراتـبها فـي الإحسـاس والتـحريك الخـاصين بها. و قوله: «ثم قوة متصرفة فيها» نـاظر إلى النـفس الإنسانية و مـالها مـن مـراتب الإدراك. و قـوله: «و بـها يسـتوفي درجـات الحـيوانات» و إن كان بظاهره الإطلاق و العموم إلّا أنّ المراد بها هنا درجات

الحيوانية الموجودة في الإنسان، و إلّا فليس ما يصدر عنها الفكر و الروية من درجات النفس الحيوانية المطلقة و أعلى مراتبها؛ بل هي من درجات النفس الإنسانية و أعلى مراتبها؛ و لاسيما أنّ المقام لبيان ترتيب ما يحدث من العقل الفعال في الإنسان و يفاض منه عليه؛ فإنّ المقصود هنا بيان ما فاض و صدر بالترتيب من العقل الفعال وحدث في الإنسان مبتدأً من القوة الهيولانية التي هي قوة القوى و منتهيا إلى العقل بالفعل الذي هو فعلية الفعليات و منتهى الدرجات، و فوقها الاتصال بالعقل الفعال؛ فإنّ المادة الإنسانية و إن كانت حادثة من العناصر إلّا أن الصور الفائضة عليها بالترتيب إنّما هي من العالم الأعلى العقلي؛ كما أشار إليه بقوله تعالى: ﴿و إن من شيء إلّا عندنا خزائنه و ما ننزله إلّا بقدر معلوم﴾[1] أي على أساس القابلية و الاستعداد و على النظام و الترتيب. و أمّا العقل العاشر فهو «كَدْخُدا» عالم العناصر و مدير نظام عالم الأجرام العنصرية مفيض الصور على المواد و العلوم على النفوس؛ و العقل الفعال الذي هو شعلة جوالة من العقل العاشر و لمعة من لوامعه مختص من بين الأنواع الجسمانية بنوع الإنسان و إفاضة المراتب و الدرجات المذكورة و عنايته به خاصة.

[ص ۲٤۷، س ۱۳ / ص ۲۹۳، س ۷]

قوله: «فالغاذية شبه المادة للقوة الحاسة»: قال الحكيم السبزواري: «كما يصح هذه السنّة[2] في هذه القوى و هي[3] بالقوة كل سابقة منها متوجهة نحو اللاحقة، يصح فيها و هي بالفعل، أي في[4] صُورها، فإنّ المراد بالغاذية النفس النباتية و هي محصّلة بالغاذية مواد الصور المحسوسة بالعرض و محصلة بالمصورة صُورها، ثم صُورها شبه المادة للصور المحسوسة[5]

---

۱. سوره حجر، آیه ۲۱.

۲. تعليقات سبزواري: السنة، عبارت متن تصحيح قياسى است از مصحح.

۳. نسخه اصل: ـ القوى و هي (سفيد است).　　۴. نسخه اصل: ـ أي في (سفيد است).

۵. نسخه اصل مخدوش است و از عبارت: «كما يصح» تا اينجا از تعليقه سبزواري (ص ۷۲۱) نقل شد.

بالذات، و الصور المحسوسة بالذات و الصور المتخيلة بالذات شبه[١] المادّة للصور المعقولة بالذات».

أقول: أمّا كون الغاذية التي هي قوة من قوى النفس النباتية كالمادة للحاسة قبل بلوغ المولود إلى كماله الصوري و تمام الخلقة فمعلوم بالضرورة؛ إذ للغاذية دخل بليغ و تأثير عظيم في تكوين القوة الحساسة، و تفنينها في مراكزها المتفننة و مواضعها المختلفة بإيراد الغذاء، و تحليلها و تبديلها بالعضو و تصويرها بإمداد المصوّرة بصور الأعضاء الحاملة للحواس الظاهرة؛ و أمّا فيما بعد البلوغ الصوري إلى حلول الأجل فظاهر أيضاً؛ إذ لابد في قيام الأعضاء بأسرها بالوظائف المحمولة إليها و اقتدار الحاسة على فعلها من حفظ الحياة بإيراد البدل. و ذلك بتحصيل المواد الضرورية عن المحسوسات الصالحة للتغذية و تحليلها و تبديلها بالعضو المتحلل، لكي يستمر عمل الإحساس و ما سواه.

ثم إنّ الصور المحسوسة بالعرض كالمادة للصور المحسوسة بالذات، و تلك كالمادة للصور الخيالية، و هي كالمادة للصور العقلية.

و إنّما قال: «شبه المادة» لأنّ مادة القوة الحساسة هي العضو الحامل لقوه الحس، لكن الغاذية لإعدادها و تحصيلها لمواد المحسوسات صارت شبيهة بالمادة للقوة الحساسة؛ و بهذا الوجه أيضاً صارت القوة الحساسة شبيهة بالمادة للقوة المتخيلة فإنّها بإحساسها للأشياء تجعلها مهيّأة لتخيل القوة الخيالية إيّاها و إلّا فالمادة الحقيقية للقوة الخيالية هي العضو المخصوص الحامل إيّاها و الروح المصبوب هناك؛ و هكذا الأمر في كون المتخيلة شبيهة بالمادة للقوة الناطقة لما من شأنها إعداد الصور المتخيلة لصيرورتها معقولة بالقوة الناطقة إلّا أنّ الناطقة ليست حالّة في المادة.

---

١. تعليقات سبزواري: ستة.

[ص ٢٤٧، س ١٥ / ص ٢٩٣، س ٩]

قوله: «و أمّا[1] النزوعية ...»: فـإنّها قـوة العـزم و الإجـماع عـلى طـلب الأمـر المحسوس الموافق و جلبه، و الهرب عن الأمر المحسوس المنافر المخالف للطبع و دفعه؛ فهي تابعة للقوى الثلاثة المذكورة فـي الكـتاب. و تـوصيف الحاسة بالرئيسة ظاهر، لأنّ لها السلطان على المـحسوسات بـإدراكـها و جعلها مسـتعدة لإدراك القـوة المـتخيلة إيّـاها القـادرة عـلى إحـضارها و التصرف فيها بالتركيب و التفكيك، و الناطقة القـادرة عـلى تـجريدها عـن المادة ولواحقها، أو لكونها رئـيسة عـلى القـوى الخـمس الحسـاسة كـما سيصرّح بذلك المصنف.

[ص ٢٤٧، س ١٧ / ص ٢٩٣، س ١٢]

قوله: «و فيما تحتها»: و هي القوة النزوعية.

[ص ٢٤٧، س ١٧ / ص ٢٩٣، س ١٢]

قوله: «و فيما فوقها»: و هي الصور المجردة العقلية ذوات العناية بما دونها من الأنواع المادية.

[ص ٢٤٧، س ١٩ / ص ٢٩٣، س ١٤]

قوله: «و يبقى بعد ذلك»: أي و يبقى المثل في المتخيلة بشرط ارتسام صور أرباب أنواعها العقلية فـي النـاطقة. و تـلك الأربـاب هـي عـقول بـالفعل و معقولات بالفعل بريئة عن المادة و علائقها.

[ص ٢٤٨، س ٣ / ص ٢٩٣، س ١٧]

قوله: «و أمّا المعقولات التي ليست بجواهرها معقولة»: أي و أمّـا المـوجودات المادية المعقولة للقوة العـاقلة كـالشجر و الحـجر و الإنسـان و الحـيوان المرتسم صورها العقلية في النفس العاقلة.

---

١. الشواهد: فأمّا.

[ص ٢٤٨، س ٤ / ص ٢٩٣، س ١٨]

قوله: «لها ارتباطا بالوجودات العقلية»: ارتباط الأصنام بأرباب أنواعها العقلية. و قوله: «و المعاني الصورية» عطف تفسيري لقوله: «الوجودات العقلية».

[ص ٢٤٨، س ٦ / ص ٢٩٤، س ٢]

قوله: «و أوّل ما يحدث[١] بالطبع»: أي أوّل ما يحدث في النفس من العقل من الصور العقلية الحاصلة في النفس في أوائل مراتب الإدراكات العقلية حدوثا بالطبع أي مبتدءا بلا اكتساب و روية بل بالنظر البدوي و الإدراك الابتدائي.

[ص ٢٤٨، س ٧ / ص ٢٩٤، س ٢]

قوله: «كهيئة في مادة نفسانية»: أي كشكل حاصل في المادة النفسانية و هيأة فائضه من العقل قائمة بتلك المادة؛ فإنّ النفس الناطقة مادة للصور الفائضة عليها من العقل، و هذه الهيأة الحادثة في النفس في ذاتها و بالنظر إلى نفس ذاتها مع قطع النظر عن قيامها بالمادة النفسانية صور لما دونها؛ و المراد بـ«ما دونها» الأعيان الخارجية التي حصلت صورها في النفس فائضة من العقل؛ أو المراد مراتب الإدراك السابقة على مرتبة التعقل من الإحساس و التخيل و التوهم؛ إذ تلك المراتب السابقة كالمادة للصور العقلية.

[ص ٢٤٨، س ٨ / ص ٢٩٤، س ٣]

قوله: «و لا صورة لما فوقها»: من العقول بل الأمر بالعكس؛ فإنّ هذا التعقل الابتدائي للمراتب الفائقة من العقل.

[ص ٢٤٨، س ٩ / ص ٢٩٤، س ٥]

قوله: «صورة بنحو»: إذ هي صورة لما دونها.

[ص ٢٤٨، س ٩ / ص ٢٩٤، س ٥]

قوله: «و مادة بنحو»: إذ هي مادة للصور العقلية الفائضه عليها من العالم الأعلى على الترتيب الارتقائي. و قوله: «في عالم الاشباح» متعلق بقوله: «و

---

١. الشواهد: + من العقل الإنساني.

مادة بنحو آخر». و المراد بعالم الأشباح عالم الأجرام، إذ هي أشباح و أمثلة لما في العالم الأعلى العقلي. و قوله: «و تلك في عالم الأرواح» إشارة إلى كون الناطقة صورة فإنّها من حيث كونها صورة من سنخ عالم الأرواح.

[ص ٢٤٨، س ١٠ / ص ٢٩٤، س ٦]

قوله: «و إنّما تصير صورة عقلية»: أي تصير الناطقة التي هي مادة مستعدة لفيضان الصور عليها صورة عقلية لكثرة ملاحظة الصور العقلية و مزاولتها و الممارسة فيها.

[ص ٢٤٨، س ١٣ / ص ٢٩٤، س ٩]

قوله: «ينقله و ينقلها»: أي ينقل العقل الذي هو العقل بالقوة و ينقل مخزوناتها التي هي معقولة بالقوة عن حد القوة إلى حد الفعلية؛ و هذا الناقل هو العقل الفعال الذي عبّر عنه هنا بالـ«مَلَك الروحاني» و «النور العقلي».

[ص ٢٤٨، س ١٨ / ص ٢٩٤، س ١٦]

قوله: «و يكون بدؤه[1] و غايته شيئا واحدا»: إذ بدؤه العالم العقلي و غايته أيضاً العالم العقلي ـ بخلاف النفس فإنّ بدءها[2] الطبيعة و العالم الجسماني على ما هو رأيه الشريف ـ و غايتها الاتصال بالعقل الفعال. و علة بدئه الواجب جلّ ثناؤه و هو علة تمامه؛ و «ما هو» و «لِمَ هو» فيه واحد إذ ما هو فيه هو الوجود و لِم هو فيه أيضاً الوجود.

[ص ٢٤٩، س ٢ / ص ٢٩٥، س ١]

قوله: «ثم إذا تنزّل عن مقامه»: لا بالتجافي و الهبوط من المحل الأرفع و العالم الأعلى العقلي، بل بالظهور في قالب الأجسام و الأجرام و مظاهر الطبيعة؛ فإذا نزل عن مقامه و امتدت ذاته من نقطة الحدوث في خطوط متشعبة إلى محيط دائرة وجوده الوسيع الفسيح و انبسطت مراتبه عن الإجمال إلى التفصيل، صارت ذات قوى علّامة و عمّالة في مواضع شتى؛ فصارت علة

---

١. نسخه اصل: بدئه.
٢. نسخه اصل: بدئها.

بدنها ـ و هي الطبيعة ـ غير علة تمامها و هي الاتصال بالعقل الفعال و العود إلى أصله و موطنه؛ إذ هي أي النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء، لأنّها ذات مراتب متفاوته متفاضلة من بدء حدوثها و تكدرها و تجسمها و ظهورها في مظاهر الطبيعة و كونها عقلا بالقوة ثم عقلا بالملكة ثم عقلا بالفعل ثم العقل المستفاد؛ هذا في القوة العلمية. و سيرها في مراتب التخلية و التحلية و التجلية ثم الفناء و ذلك في القوة العملية؛ و نيلها إلى أعلى مراتب القوتين هو آخر مراتبها و مدارجها في الصعود و صفائها و تجردها عن جميع الحدود و القيود و القشور و صيرورتها لبّاً خالصا و عقلا ساذجا لائقا للحضور و الاتصال بمنبع النور.

و جميع مراتب النفس في كلتا النشأتين ـ العلمية و العملية ـ تنحو نحوا واحدا و تقفو إثرا فاردا هو الوصول إلى الغاية القصوى.

[ص ٢٤٩، س ٦ / ص ٢٩٥، س ٥]

قوله: «يفعل فعلاً واحداً»: لأنّ غاية الكل واحدة فالفعل الموصل إليها على اختلاف درجاته و مراتبه واحد أيضا.

[ص ٢٤٩، س ٧ / ص ٢٩٥، س ٦]

قوله: «وكذا الذائقة»: الظاهر أنّ «الكاف» هنا للتمثيل فلا عدل لهذه الجملة؛ و هذا مثل أن تقول: «كما فعل كذا و كما فعل كذا» أو الجملة عدل لقوله: «و كذا الذائقة» بتبديل الواو فاءً و جعل الواو غلطا من الكاتب أو المطبعة. و قوله: «فالنفس الناطقة ببعض قواها» مبتدأ، و قوله: «في هذا العالم» خبره. و قوله: «كما صرّح الفيلسوف المعلم» جملة معترضة بين المبتدأ و الخبر.

[ص ٢٤٩، س ١٦ / ص ٢٩٥، س ١٥]

قوله: «من جهة الوضع و المقدار»: حتى تكون النفس جسما ذات أجزاء مقدارية ذوات أوضاع مختلفة بل من جهة المعنى و الماهية، إذ كل قوة من قواها و كل مرتبة من مراتبها شأن من شئونها و جلوة من جلواتها، و هي محفوظة في جميعها.

[ص ٢٤٩، س ١٩ / ص ٢٩٥، س ١٨]

قوله: «في أنّ لذة كل قوة نفسانيّة و خيرها ...»: في تركيب هذه الجملة و نسقها مع ما بعدها على النسخة الموجودة عندي و جهان:

الأوّل جعل قوله: «خيرها» خبراً لـ«أنّ» و جعل قوله: «بإدراك ما يلايمها» متعلقا بقوله: «خيرها» و جعل قوله: «و ألمها» مبتدأ و قوله: «شرها» خبرا و جعل الواو المذكورة قبله زائده سهوا من قلم الناسخ.

الثاني جعل قوله: «خيرها» معطوفا على قوله: «لذة» بتقدير حرف الواو الساقطة من قلم الناسخ و جعل قوله: «بإدراك ما يلايمها» خبرا، كما أنّ قوله: «و ألمها و شرها» مبتدأ و قوله: «بإدراك ما يضادها» خبر بناءً على وجود حرف الواو العاطفة قبل قوله: «شرها».

[ص ٢٥٠، س ٢ / ص ٢٩٦، س ٢]

قوله: «الرجاء»: أي الرجاء لحصوله سواء كان مطلوبا له أو مهروبا عنه. و قوله: «كما للحمار» خبر لقوله: «ليس» أي ليس كل لذة مثل لذة الحمار في بطنه و فرجه، إذ لو كانت اللذه منحصرة في لذة الحمار في بطنه و فرجه لكان السابقون المقرّبون المتجردون عن جلباب الجسدانية الفاقدون لهذه اللذة الجسمانية الحيوانية عادمين للذة و السعادة أصلا.

[ص ٢٥٠، س ١٣ / ص ٢٩٦، س ١٥]

قوله: «و إذا قيس هذا الكمال»: أي قيس الكمال الخاص بالنفس الناطقة ـ السائحة في ديار المجرّدات، السابحة في بحار المعقولات ـ بالكمالات المعشوقة لسائر القوى، كالكمالات المعشوقة للحواس الظاهرة و الكمالات الوهمية المصنوعة للقوة الواهمة و الكمال المعشوق للقوة الشهوية الغضبية.

[ص ٢٥٠، س ١٣ / ص ٢٩٦، س ١٥]

قوله: «كانت نسبتها إليها»: أي نسبة الكمال الخاص بالنفس الناطقة إلى

الكمالات المعشوقة لسائر القوى.

و تأنيث الضمير الأوّل إمّا غلط من الناسخ أو باعتبار التأويل إلى اللذة أو إلى الكمالات. و التقدير كانت نسبة الكمالات اللائقة الخاصة بالنفس الناطقة، و الضمير في قوله: «لانحنّ إليها» عائد إلى الكمال الخاص بالنفس الناطقة باعتبار التأويل إلى الكمالات. و يمكن أن يكون تأنيث الضمير في هذا الموضع و فيما سبق على قاعدة الاكتساب المذكور في علم النحو و هي اكتساب المضاف أعني «الكمال» من المضاف إليه أعني «النفس» التذكير أو التأنيث، كقول الشاعر: «كما شرقت صدر القناة من الدم» على ما قرّر في محله و نظمه ابن مالك في ألفيته بقوله:

و ربما اكسب ثان أولا   تانيثا إن كان لحذف موهلا

و أضاف الشارح العلامة السيوطي إلى قوله: «تأنيثا» قوله: «أو تذكيرا».

[ص ۲٥۰، س ۱۸ / ص ۲۹۷، س ۳]

قوله: «مثالا ضعيفا»: ضعفه بسبب كونه في هذه النشأة الدنيوية أو لعدم بلوغ النفس إلى مرتبة الكاملين الواصلين.

[ص ۲٥۱، س ۲ / ص ۲۹۷، س ٦]

قوله: «لم تتركها»: أي لم تترك المسائل العويصة غير منقّحة غير معلومة حين استفراغ وسعك لدركها تركا بقصد تناول تلك الأطعمة اللذيذة؛ أو المعنى: لم تترك المسائل العويصة الغير المعلومة لك من دون أن تستفرغ وسعك في دركها و تجهد كل الجهد في فهمها و حلها تركا بقصد تناول الأطعمة اللذيذة؛ بل استخففت بهذا الميل و الشهوة العارضة العاجلة حرصا على فهم المسألة و شوقا إلى درك العويصة؛ هذا.

و قد وقع نظير ذلك لي في بكرات في بعض الليالي من أيام اشتغالي بالتحصيل، و قد حضرت بين يدي الطعام، و إنّي كنت منصرفا عنه مشتغلا بمطالعة الكتاب مستغرقاً في بحر التفكر و التدبر و حل المعضلات و

العويصات حتى الصباح، و كانت لذة درك المسائل العويصة عندي أشهى و أبهى و أسنى و أهنأ اللذائذ الممكنة؛ و لاأنسي ليلة كنت متوغلا في مطالعة فصل عويص من كتاب الشفاء من أوّل الليل إلى أواخره و كان الوقت إذ ذاك قريبا من طلوع الفجر و انجلاء الصباح؛ فأخذني النعاس لحظة فإذن أنا بمحضر الشيخ البارع ـ عظم الله قدره ـ أسأله كشف المعضلة و حل العويصة التي كنت فيها؛ فبيّن لي تلك المعضلة، فما مضت هنيئة إلّا فقد انتبهت من نومي و استشعرت من رقدتي، فطالعت الفصل المعهود مرة أخرى و فهمت المسألة و انكشفت لي المعضلة.

[ص ٢٥١، س ١٣ / ص ٢٩٧، س ١٧]

قوله: «في وجود[١]»: أي وجودها و حصولها للنفس لا في دراستها و حفظها و ضبط صورها الذهنية فقط.

[ص ٢٥١، س ٢٠ / ص ٢٩٨، س ٧]

قوله: «إلى المتخيلات التي تلقفها تقليدا»: من العقائد المتلقّات لهم عن علماء الرسوم و الظواهر.

و قال الحكيم السبزواري ـ و نعم ما قال ـ: إنّ «المراد أنّ التخيل المشفوع بمداومة الأعمال الصالحة المورثة للملكات موجبة للتمثل بصور لذيذة مناسبة للملكات» ثم قال بعد أسطر: «و في سفر النفس بدل قوله: «بعد رفع الوهم» «بعد رفع البدن» و هو الأولى».

[ص ٢٥٢، س ١ / ص ٢٩٨، س ٧]

قوله: «أن يتخيل الصور»: أي في حياته و قبل مماته على ما هو دأب المقلّدين في تخيل الصور الملذّة من الحور و القصور و الولدان المخلدين، و الأشجار ذوات الأثمار، و الأنهار الجارية من اللبن و العسل، بحيث كان توغّلهم في تحصيل الصور المعرفة لهم منجرا إلى حد المشاهدة إيّاها بعد رفض البدن

---

١. الشواهد: في وجود هذه الحقائق.

و رفع الحجاب. و لعلّ «رفع الوهم» كناية عن «رفع البدن» من باب ذكر اللازم و إرادة الملزوم، فإنّ الوهم من جملة القوى البدنية، و شأنها تصوير ما ليس في الوجود؛ فلعلّ الجاهل المقلد كان بقوته الوهمية يصوّر أمورا ليست هي الآن أي مادام الحياة موجودة؛ أو يصورها على خلاف الواقع تقليدا لزعيمه المرشد له السائق إيّاه؛ فعند رفع الوهم يشاهدها على ما هي عليها أو على النحو الذي وصف له نحو مشاهدة هذه الأشياء في النوم؛ و هي أيضاً مشاهدة ناقصة ليست بالغة إلى مرتبة مشاهدة الكاملين؛ فالمشهود في الضعف و القوة تابع لشهود الشاهد.

[ص ٢٥٢، س ٩ / ص ٢٩٨، س ١٥]

قوله: «و إنكار للحكمة[١]»: أي إنكار الحكم العقلي المقرون بالبراهين الفلسفية و الحجج الحكمية بسبب ارتسام العقائد السفسطية في نفسه.

[ص ٢٥٢، س ١٠ / ص ٢٩٨، س ١٦]

قوله: «و ترجيح بعض المذاهب»: كمذاهب بعض المتكلمين و أصحاب الجمود على ظواهر بعض الأخبار و الأحاديث.

[ص ٢٥٢، س ١٣ / ص ٢٩٩، س ١]

قوله: «من غير شعور بمؤلم»: فإنّ الميت أو المزمن لايشعران بالألم الوارد عليهما؛ فهذا الشقي الجاهل بالحقائق لنقصان عقله و ضعف إدراكه لايشعر بالآلام الروحانية، و هي الاحتجاب عن الحق و الحرمان عن السعادة الحقيقية كالميّت أو المزمن اللذين لايشعران بالآلام الجسمانية.

[ص ٢٥٢، س ١٤ / ص ٢٩٩، س ٣]

قوله: «فبإدراك أمر مؤلم»: أي في الآخرة عند ارتفاع الحجاب المانع عن إدراكه كما سيصرح بذلك بقوله: «و الآن إذا زال العائق ...».

---

١. الشواهد: والانكار للحكم.

[ص ٢٥٣، س ٣ / ص ٢٩٩، س ١١]

قوله: «غريبة عن جوهر النفس»: لكونها عارضة لها بسبب المعاصي و المظالم و الملاهي، قابلة للزوال بعد مدة طويلة أو قصيرة بحسب مراتب الاحتجاب. و قد قيل: إنّ النفوس الغالب عليها الفسق و الفجور و الرذائل يمكن أن تبقى في البرزخ مدة معذّبة بأمور تزيل عنها رسوم المعاصي و الفجور، كالمرآة المكدرة بالغبار القابل للزوال.

[ص ٢٥٣، س ٩ / ص ٢٩٩، س ١٦]

قوله: «ثم تارك الجهد»: فهذا كالمعرض عن الحق بعد دركه، و لذا كان أبعد عن الحق و أشقى من الأولين.

[ص ٢٥٤، س ٤ / ص ٣٠٠، س ١٥]

قوله: «كصداء المرآة»: أي الرين و الغبرة و الكدرة الذاتية أو العرضية الطارئة عليها.

[ص ٢٥٤، س ٤ / ص ٣٠٠، س ١٥]

قوله: «و طبعها»: على وزان قوله تعالى: ﴿بل طبع على قلوبهم﴾ [١] و هو كحجاب ساتر لوجهها مانع عن انعكاس الصور فيها.

[ص ٢٥٤، س ١٦ / ص ٣٠١، س ١١]

قوله: «غير فطري»: أي غير ضروري محتاج إلى الاكتساب و النظر.

[ص ٢٥٤، س ١٦ / ص ٣٠١، س ١١]

قوله: «بعلمين سابقين»: هما الصغرى و الكبرى المنتجان للنتيجة المطلوبة إن كانتا على شروط الإنتاج.

[ص ٢٥٥، س ١ / ص ٣٠١، س ١٥]

قوله: «مثاله في المرآة لمن أراد ...»: أي مثال تحصيل الأصول على النحو الصحيح المرعي في ترتيب المقدمات و الانتقال منها إلى النتيجة المطلوبة

---

١. سوره توبة، آيه ٨٧

في المرآة التي جعلناها مثالا للنفس في انعكاس الصور و ارتسامها فيها عينا مثال المرآة لمن أراد أن يرى قفاه فيها ـ إلى آخر ما قال. ففي اقتناص العلوم و المعارف طرق عجيبة و أمثلة من حكايات المرايا و أشباحها المنتقلة منها؛ فلابد لقاصد اقتناص العلوم و المعارف الحقيقية من مراعات شروط الاقتناص و إعمال التأمل و الدقة في جوانبها و ترتيب المقدمتين الموصلتين على النحو الواجب و على وضع مخصوص و نسبة مقررة في علم الميزان؛ و من جملة تلك الأمثلة مثال من أراد أن يرى قفاه في المرآة. و اللطف في هذا المثال هو أنّ النتيجة المطلوبة من القياس أشبه شيء بالقفا من جهة اختفائها على طالب الحقيقة كاختفاء القفا على القاصد لرؤيتها؛ فليراعي قاصد اقتناص الأصول جانب الدقة في وضع المقدمتين الموصلتين ـ إلى المطلوب ـ اللتين هما كالمرآتين المذكورتين في المثال على الوجه الواجب من شرائط الصحة و الإنتاج من جهة الكمية و الكيفية و الإيجاب و السلب، و العلم بأقسام النقائض و العكوس و أنواع المغالطات؛ و لايمكن ذلك إلّا بالاطلاع الكامل على علم الميزان و استحضار أصولها و قوانينها على النحو المسطور في كتب الجمهور.

[ص ۲۵۵، س ٦ / ص ۳۰۲، س ۳]

قوله: «يصير عين العلوم»: و هذا هو الفرق بين المرآة المصنوع بيد الخلق من جوهر الحديد و غيره، و مرآة النفس المصنوع بيد الخالق من جوهر الملكوت؛ و لذا كان اتحاد المرآة بالشبح المرئي المنعكس فيها محالاً، و اتحاد النفس بالصور العقلية ممكنا بل مآلاً.

[ص ۲۵٦، س ۱ / ص ۳۰۲، س ۱۷]

قوله: «و مملكة العارف أعظم»: لأنّ مملكته مملكة الله و مقرّه الفناء في الله و هي أعني مملكة الله ما فيه أصل الوجود و حقيقة كل موجود؛ و الأمور المتجلية في قلب المؤمن العارف بالله المرتفع عنه الحجب بحذافيرها صور ما في الوجود.

[ص ٢٥٦، س ١٨ / ص ٣٠٣، س ١٦]

قوله: «و لا بفنائها لما علم»: لأنّ معلوماتها أمور أوّلية كـ«الكل أعظم من الجزء» و نظائره؛ فليست مغنية للنفس وافية بمآربها مقنعة إياها كافية لنيلها و لو إلى أقل حدود السعادة.

[ص ٢٥٧، س ٢ / ص ٣٠٤، س ١]

قوله: «و كذلك لبعض الأشقياء فيه شقاوة وهمية»: كما أشرنا إليه قبلا و نقلنا قول القائل ببقاء بعض النفوس الشقية هناك معذّبة بنتائج آرائهم و أعمالهم المتجسمة بما يلائمها و يناسبها من الصور.

[ص ٢٥٧، س ٩ / ص ٣٠٤، س ٩]

قوله: «و القوة تحوجهم»: أي قوة الإدراك الموجودة في نفوسهم تحوجهم إلى التخيل الجرمي، لكونها واقفة في هذه المرتبة غير بالغة إلى مرتبة الإدراك العقلي، فهي بعد قوة جرمية، و تلك هي القوة الخيالية المتعلقة بالجرم الدخاني أو الجرم السماوي على اختلاف القولين.

[ص ٢٥٧، س ١٠ / ص ٣٠٤، س ١٠]

قوله: «هو نوع بنفسه»: مغاير للجرم العنصري و الأثيري.

[ص ٢٥٧، س ١٥ / ص ٣٠٤، س ١٥]

قوله: «لو تجردوا عن قوة جرمية»: هكذا في النسخة الموجودة عندنا. فليست حرف «لو» هاهنا حرف شرط، إذ لا حواب للشرط في العبارة، و أظنّ أنّ في العبارة سقطا؛ و هو قولنا: «ودّوا لو تجردوا» على وزان ما في الكتاب الكريم في قوله تعالى: ودّوا لو كانوا يعلمون[1]. فلفظ «لو» هنا للتمني، و المراد بالفجرة أصحاب الفسق و الفجور و لو كانوا كاملين في العلم. و كونه تأكيدا للرأي المذكور معلوم من قوله: «لو تجردوا عن قوة جرمية» إذ فيه تصريح بأنّ

---

١. چنين آيه‌ای در قرآن نيست شايد مقصود آياتی از اين قبيل باشد: ودّوا لو تكفرون (نساء: ٨٩) ودّوا لو تدهن (قلم: ٩).

القوة الجرمية مذكّرة لأحوالهم و أعمالهم في الدنيا، لكونها سببا لتخيل أعمالهم و ملكاتهم السيئة.

[ص ٢٥٧، س ١٧ / ص ٣٠٤، س ١٧]

قوله: «على وجود عالم آخر فيه معاد هذه النفوس»: من دون الاحتياج إلى القول بتعلق تلك النفوس بجرم دخاني أو سماوي موضوع لتخيلاتهم.

[ص ٢٥٨، س ٤ / ص ٣٠٥، س ٣]

قوله: «في سعادة النفوس الناقصة»: المذكور في الإشراق السابق في توصيف النفوس الناقصة أنّها ساذجة عن العلوم كلها حتى الأوليات، و أنّ إدراك الأوليات للنفوس المتوسطة، و أنّ إدراكها هو المائز بينهما. و التوفيق تعميم الناقصة لكلتا النفسين: النفس الساذجة عن العلوم كلها، و النفس المتوسطة الحائزة لبعضها الشامل للأوليات، فإنّها أيضاً ناقصة.

و المذكور في تعليقة الحكيم السبزواري أنّه ناظر إلى ما نقله عنهم في باب النفوس العامية التي تصورت المعقولات الأولية؛ و أمّا هاهنا فالمفروض النفوس الناقصة الساذجة حتى عن الأوليات.

أقول: فالمقصود إبطال القول بأنّ إدراك الأوليات نحو سعادة للنفوس أيضاً ـ ناقصة كانت أو متوسطة ـ إذ المقصود من النقصان عدم البلوغ إلى مرتبة الكمال العقلي و هذا كالاجتهاد عند القائلين من الفقهاء أنّه مرتبة شامخة بسيطة غير قابلة للتجزّؤ. فالبالغ إلى مرتبة التجزّؤ في الاجتهاد ناقص عندهم فاقد لمرتبة الاجتهاد و إن كان قادرا على استنباط بعض المسائل الفقيهة عن أدلّتها التفصيلية.

[ص ٢٥٨، س ١١ / ص ٣٠٥، س ١٠]

قوله: «أو لبدنها معه علاقة وضعية»: بأن يكون بدنها قريبا من ذلك الجرم العنصري أو السماوي واقعا في محاذاته أو موازاته، أو متصلا به على وجه يمكن أن تنتقل النفس من بدنها إلى ذلك الجرم و تتصرف فيه.

[ص ٢٥٨، س ١٢ / ص ٣٠٥، س ١١]

قوله: «أو تنسب إليه»: أي تنسب النفس إليه.

[ص ٢٥٨، س ١٥ / ص ٣٠٥، س ١٤]

قوله: «مع جرم تام الصورة الكمالية»: على القول بتعلق النفس بالجرم الإبداعي السماوي.

[ص ٢٥٨، س ١٦ / ص ٣٠٥، س ١٦]

قوله: «بالتصوير و التمثيل»: أي بتصوير الصور الخيالية و تمثيلها فيه بما يناسب آراءها[1] و أعمالها.

[ص ٢٥٨، س ١٧ / ص ٣٠٥، س ١٦]

قوله: «لا بالاستعداد»: كحصول أبداننا بالاستعداد.

[ص ٢٥٨، س ١٨ / ص ٣٠٥، س ١٧]

قوله: «لتخيل قوة نفسانية»: في العبارة سقط و النسخة الصحيحة: «لتخيل قوة نفسانية».

[ص ٢٥٩، س ٤ / ص ٣٠٦، س ٤]

قوله: «و لايمكن[2] أيضاً أن يكون ذلك ...»: أي و لايمكن أن يكون ذلك الجرم الفلكي المفروض كونه موضوعا لتخيلات تلك النفوس المفارقة لأبدانها من قبيل المرايا التي لها نسب وضعية إلى ما تتصرف فيها النفوس من الأعضاء تصرفا بالطبع كالعينَين؛ فليس الجرم الفلكي لنا كمرآة موضوعة في مقابل العين التي تتصرف فيها النفس و تجعلها آلة لإبصار الأشياء المنعكسة فيها.

و توصيف العضو بكونه مما تتصرف فيه النفس بالطبع للإشارة إلى أنّ النفس حين تعلقها بالبدن تكون متصرفة فيه بالطبع، فتكون المرآة الموضوعة في مقابل العين شيئا موضوعا في قبال العضو الذي تتصرف فيه النفس بالطبع، لكن ليس الجرم الفلكي بالقياس إلى العين كالمرآة

---

١. نسخه اصل: آرائها.
٢. الشواهد: + أيضا.

الموضوعة في مقابلها، حتى يشاهد فيه الصور الخيالية كما يشاهد في المرآة الصور المنطبعة فيها. و قد صرح بذلك بقوله: «فليس الجرم الفلكي و ما يجري مجراه ...». و المراد بقوله: «هاتين المرآتين» مرآة العين و المرآة الموضوعة في مقابلها.

ثم إنّ هذا الكلام إنّما هو لمجرد إبطال وجود هذه النسبة بين العين التي هي عضو للنفس المتصرفة فيه و بين الجرم الفلكي، و إلّا فبعد الموت و انقطاع العلاقة و خراب البدن ليس هناك عين و لا سائر الأعضاء حتى يكون بينها و بين الجرم الفلكي نسبة وضعية.

[ص ٢٥٩، س ٩ / ص ٣٠٦، س ١٠]

قوله: «و لعدم ارتفاع القواسر إليه»: أي و لعدم ارتفاع القواسر عن ناحية الأرض و صعودها إلى الجرم السماوي.

[ص ٢٥٩، س ٩ / ص ٣٠٦، س ١٠]

قوله: «و ليست لهذه المفارقة»: أي و ليست لهذه النفوس المفارقة عن أبدانها أبدان أخر ...» كما لم تكن بين أبدانها الأصلية و بين الأجرام السماوية أيضاً نسبة و علاقة.

[ص ٢٥٩، س ١٨ / ص ٣٠٧، س ١]

قوله: «على ما تصوروه[١]»: إذ حكموا بأنّه نوع مغاير للنوع العنصري و الأثيري، فلابد من كونه طبيعة خامسة غير الطبايع العنصرية.

[ص ٢٦٠، س ٧ / ص ٣٠٧، س ٩]

قوله: «بالتشبث بأذيال الأنبياء»: و ما قرّره في سفر النفس من كتاب الأسفار و في هذا الكتاب مطابق لما نزل على الأنبياء من الإنباء و الوحي الإلهي.

---

١. نسخه اصل: تصوّره.

[المشهد الرابع]

[في إثبات الحشر الجسماني و ما وعده الشارع و أوعد عليه]

[من القبر و البعث و الجنة و النار و غير ذلك]

[و فيه شواهد]

[الشاهد الأول]

[في إثبات النشأة الثانية]

[ص ٢٦١، س ٨ / ص ٣١١، س ٥]

قوله: «اسلفناها»: فإنّ حلّها لولا كلها مما سبقت الإشارة اليها في «المشاهد» و «الشواهد» الماضية.

[ص ٢٦١، س ١٠ / ص ٣١١، س ٧]

قوله: «بصورته و مبدأ فصله الاخير»: قد تقرّر من قبل أنّ الفصل الأخير هو ما به تمام ذات الشيء و حقيقته و مبدأ انتزاع الفصل المنطقي، و أنّ لوجوده الخارجي لوازم من أجناس و فصول سابقة متقدمة و متأخرة بحسب الترتيب النزولي و الصعودي، و أنّ له مادة حاملة لتلك الأجناس و الفصول و للفصل الأخير، و أنّ ملاك الجوهرية و العرضية ملاحظة حاله في الخارج بحسب ما يلزمه من الأوصاف و النعوت الحاكية عن وجود مبادئها.

[ص ٢٦١، س ١٣ / ص ٣١١، س ١٠]

قوله: «قصور وجوده عن التفرد بذاته»: و هو الوجود الطبيعي، إذ لو جاز قيام

الصورة بذاتها في أيّ موطن، لكانت مستغنية في أصل ذاتها عن المـادة و ظهرت عنها آثارها المترتبة عليها.

[ص ٢٦٢، س ٢ / ص ٣١٢، س ٢]

قوله: «على وجه الإيهام»: فلا بأس بزوال الخصوصيات و تبدل الأشـخاص باستيلاء الحرارة الطبيعية.

[ص ٢٦٢، س ٦ / ص ٣١٢، س ٦]

قوله: «و إن تبدل تركيبه»: لأنّ المعتبر أصل المادة لا التـراكـيب المـتبدلة؛ و هذيّة البدن في أيّ تركيب ليست بذلك التركيب بل بهذيّة نفسه.

[ص ٢٦٢، س ١٤ / ص ٣١٢، س ١٤]

قوله: «و ما دونها من الآثار و اللوازم»: أي و ما سوى تلك الدرجة كلها من الآثار و اللوازم؛ فالجملة مبتدأ و خبر.

[ص ٢٦٣، س ٣ / ص ٣١٣، س ٤]

قوله: «بلا شركة الهيولى بالاستعداد»: ليس المراد نـفي وجـود الهـيولى عـن الأفلاك، بل المراد نفي وجودها بعنوان التهيؤ و الاستعداد على ما هو شأن هيوليات العنصريات؛ و لذا قيد الشركة بقوله: «بالاستعداد». فالمقصود أنّ الأفلاك بهيولاها و صورتها جميعا صادرة عن المبادئ على سبيل الإبداع.

[ص ٢٦٣، س ٤ / ص ٣١٣، س ٥]

قوله: «الصور الخيالية الصادرة»: أمّا في هذا العالم فللنفوس القوية أو للنفوس المنصرفة عن تدبير البدن بسبب أحوال عارضة أو أعمال مورثة للتخدير أو الاتصال بعالم روحاني و غلبة سلطان الخيال؛ و أمّا فـي الآخـرة فـلمطلق النفوس على قدر مراتبها في العلم و العمل ـ على ما مرّ بيانه ـ إذ لها حينئذ قدرة على تخيل الشريفة البهيّة أو الدنيّة المهيبة المناسبة لآرائها و أعمالها.

و قوله: «من الأشكال و الأعظام و الأجرام» بيان للصور.

و الظاهر أنّ قوله: «التي هي كالأفلاك» صفة للأجرام، و المعنى أنّ تـلك

الأجرام المصورة المتمثلة في قوة الخيال كالأفلاك في عظم الحجم. و عبارته في الأسفار هكذا: «من الأجرام و الأعظام المشكلة التي ربما تكون أعظم من الأفلاك الكلية الخارجية».

أقول: جمع «العظيم» بلفظ «الأعظام» غير معهود عند الأدباء بل جمعه المعهود عندهم هو «العظام» فلعلّ النسخة الأصلية كانت هكذا «من الأشكال العظام و الأجرام التي هي كالأفلاك».

[ص ٢٦٣، س ٥ / ص ٣١٣، س ٦]

قوله: «بأعداد كثيرة من الجسميات»: إن كانت هي النسخة الصحيحة الأصلية، فمعناها: أنّ الصور الخيالية الصادرة عن القوة الخيالية لعلّها تكون في العدد بالغة إلى أعداد كثيرة من الجسميات؛ و إلّا ففي العبارة سقط. و الضمائر في قوله: «وجودها و ثباتها و أثرها» كلها للصور الخيالية الصادرة عن النفس بقوتها المصورة المتخيلة. و التعبير بـ«الجسميات» دون «الجسمانيات» لإطلاق الثاني على الصور المتعلقة الوجود بالجسم، و اختصاص الأوّل بنفس الأجسام و الأجرام التي هي المقصودة هاهنا.

[ص ٢٦٤، س ٢ /]

قوله: «بلا مشاركة المادة»[1]: متعلق بـ«الإبداع» و الغرض بيان الفرق بين الصورة الخارجية القائمة بالمادة الحادثة بعلل و أسباب خارجية و الصورة الخيالية المخلوقة بإنشاء النفس بأنّ الأولى بمشاركة المادة و الثانية بلا مشاركة المادة؛ و لا فرق في ذلك بين الصور الحادثة بإنشاء النفس من دون اقتدارها على إيجادها في الخارج أيضاً بالهمة أو معه، كما في النفوس القوية الشريفة.

[ص ٢٦٤، س ٩ / ص ٣١٤، س ١٢]

قوله: «و العارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود في خارج محل الهمة»: هذا هو

---

١. الشواهد: المواد.

الفرق بين العارف و غيره، فإنّ له الاقتدار على إيجاد أشياء في الخارج بالإعجاز أو الكرامة، و ليس هذا لما سواه؛ بل صور الأشياء لما سواه موجودة في قوته الخيالية فقط.

[ص ۲٦٥، س ٦ / ص ۳۱٥، س ۹]

قوله: «داخلا في حقيقتها»: أي ليست من ذاتياتها.

[ص ۲٦٥، س ۷ / ص ۳۱٥، س ۹]

قوله: «مسلوبة من نار الآخرة»: ولو كانت هذه الأمور المذكورة داخلة في حقيقة النار، و حقيقة النار موجودة في الآخرة، لَما كانت مسلوبة عنها بل كانت ثابته لها أيضاً، موجودة فيها لاستحالة تخلف الذاتي عن الذات.

[ص ۲٦٥، س ۷ / ص ۳۱٥، س ۹]

قوله: «تثبت لهذه»: أي للنار الموجودة هنا.

[ص ۲٦٥، س ۸ / ص ۳۱٥، س ۱۰]

قوله: «فتمامها إنّها مؤذية»: أي تمام ذاتها و حقيقتها الإيذاء و القطع و النزع فقط، لا شيء زائد على ذلك.

و قوله: «و النزع» إشارة إلى قوله تعالى: ﴿نزّاعةً للشوى﴾[1].

[ص ۲٦٥، س ۹ / ص ۳۱٥، س ۱۱]

قوله: «محرقاً[2] حقيقة»: بل هي من جملة العلل و الأسباب المعدة. و نسبة الإحراق إليها نسبة مجازية من قبيل النسبة إلى العلة الناقصة أو الآلة و الواسطة. و الإحراق الحقيقي إنّما هو للنار الأخروى الإلهي؛ هذا: مضافا إلى أنّ إحراقها هاهنا أمر نسبي بالقياس إلى هذا العالم؛ و أيضاً النار الدنيوي قابل للانقطاع و الإطفاء و ليس للنار الأخروى انقطاع و إطفاء إلّا ما شاء الله.

[ص ۲٦٦، س ۱ / ص ۳۱٦، س ٤]

قوله: «يتعلق بالأبدان المستحيلة»: و تلك هي النفوس المتعلقة بالأبدان

---

۱. سوره معارج، آيه ۱۶.

۲. الشواهد: محرقاً.

الدنيوية المتحركة في جوهرها الواقعة في معرض الاستحالة الحادثة الكائنة عن العناصر. و هذه النفوس متحركة أيضاً في جوهرها بمشاركة المادة غير ثابتة على حالة واحدة منفعلة عن الهيئات المادية لأجل كونها بعدُ بالقوة؛ بخلاف الضرب الثاني من النفوس أعني النفوس المتعلقة بالأبدان الأخروية فإنّها مخالفة للنفوس المتعلقة بالأبدان الدنيوية في جميع ما ذكر.

[ص ٢٦٦، س ٢ / ص ٣١٦، س ٥]

قوله: «و منها ما لا يتعلق بهذه الأبدان»: بل بأبدان أخرى هي الأبدان الأخروية؛ و تلك هي النفوس التي شأنها إنشاء الأبدان الأخروية بلا مشاركة المادة، بل على جهة الفاعلية و اللزوم مع كونها مصحوبة للإمكان و القصور عن درجة الكمال العقلي و إلّا لم يصحبها تجسّم و تكدّر أيضاً في الآخرة؛ فهذا القسم من النفوس إمّا من أصحاب الشمال أو من أصحاب اليمين. و هي مجردة عن الحس و المادة الجسمية الدنيوية دون الخيال و المادة الأخروية، كيف و لو تجردت عنهما أيضاً لكانت من المقرّبين.

و الغرض من تمهيد هذا الأصل التوسل به لإثبات المعاد الجسماني الذي نطقت به ألسِنة الشرائع الإلهية؛ و أنّه عنده عبارة عن ظهور الأشخاص بأنفسهم و أعيانهم في صور و أجساد مناسبة لآرائهم و أعمالهم و أوصافهم. فهو في الحقيقة عبارة عن إنشاء النفوس في النشأة الأخروية الأبدان المناسبة لآرائها و أعمالها و نياتها؛ و أنّ تلك الأبدان الأخروية إنّما حصلت بإنشاء النفوس إيّاها بجهاتها الفاعلية. و ليست تلك الأبدان إلّا صور أعمالها و أفعالها الصادرة عنها في النشأة الدنيوية، لا أنّها الأبدان الدنيوية المعادة بأعيانها بعد مفارقة النفوس عنها، لأنّها بعد المفارقة فاسدة بائدة داثرة منحلة التراكيب إلى الأجزاء الأولية و العناصر الأصلية التي تكوّنت عنها في هذا العالم.

[ص ٢٦٦، س ٩ / ص ٣١٦، س ١٢]

قوله: «و إذا تمهدت هذه الأصول»: زاد في كتاب الأسفار أصولا أخرى مذكورة هناك.

[ص ٢٦٦، س ١٠ / ص ٣١٦، س ١٣]

قوله: «و غيرهما»: و هو الصورة و الشكل و تبدّل المادة الدنيوية بالمادة الأخروية، كما سيصرّح بذلك بقوله: «مع مادة ما».

[ص ٢٦٦، س ١٧ / ص ٣١٧، س ٢]

قوله: «و بذلك الاعتبار»[١]: أي باعتبار كونه آلة مخصوصة لزيد مثلا، لا بهذه أي لا باعتبار كونه في ذاته جسما متعينا من الأجسام.

[ص ٢٦٦، س ١٩ / ص ٣١٧، س ٤]

قوله: «لأجل الاستحالات الواقعة فيه»: من جهة الحجم و اللطافة و الضخامة، فإنّه تتقلب فيها تقلبات في طول زمان الحياة.

[ص ٢٦٦، س ٢٠ / ص ٣١٧، س ٦]

قوله: «ليس لأحد أن يقول ...»: لأنّ هذية البدن بهذية النفس؛ فالبدن المحشور في يوم النشور عين البدن الكائن في دار الغرور؛ لأنّ المعتبر من البدن هو البدن العام الموجود في جميع أطواره؛ و النفس المتعلقة به في جميع الأطوار واحدة.

[ص ٢٦٧، س ٢ / ص ٣١٧، س ٧]

قوله: «و ليس له أن يقول»: فالغيرية مسلوبة باعتبار، و العينية مسلوبة باعتبار، و إن كانت العينية صادقة أيضاً من جهة أخرى، و هي أنّ هذا البدن الذي كان نحاسا صار الآن بعينه ذهبا بالإكسير الواصل إليه في كورة جهنم.

و لنا في بيان توحيد البدن الكائن في دار الغرور و البدن المحشور في

---

١. الشواهد: بذلك.

يوم النشور مثال، و هو أنّ البدن كالقالب للنفس، و القالب ما يجعل فيه الشيء ليتشكل بشكله و يظهر على قدره، و مثاله كالقالب الذي يصبّ فيه الفلز المذاب؛ و القالب قد يكون من جنس التراب و الخزف و قد يكون من جنس النحاس و قد يكون من جنس الفضة و قد يكون من جنس الذهب، و الكل في الشكل و الطرح و البنيان واحد، و إن كانت المادة المصنوع هو منها مختلفة؛ فالقالب الترابي للنفوس المتمردة العاصية المنجذبة إلى دار الغرور و لذّاتها الفانية في دار الدنيا؛ و القالب النحاسي للنفوس السانحة العامية؛ و القالب الفضّي للنفوس المتوسطة في العلم و العمل؛ و القالب الذهبي للنفوس الصالحة الغالب عليها أحد الأمرين البالغ إلى حد الكمال العاملة بشرائع الأنبياء و ظواهر الأحكام و الفرائض النازلة إليهم؛ و أمّا النفوس الكاملة في العلم و العمل فمنسلخة بالكلية عن جميع القوالب منسلكة في حريم العقول المجردة الكلية و عالم القدس؛ فقد لاح أنّ النفوس و الأبدان المنشأة منها في دار الآخرة متناسبان.

[ص ٢٦٧، س ١٦ / ص ٣١٨، س ٣]

قوله: «هاهنا»: أي في الدنيا لأجل الفعل، أي للتهيؤ لحصول ما بالفعل من الكمال المترتب عليه في جهة السعادة أو الشقاوة.

[ص ٢٦٧، س ١٦ / ص ٣١٨، س ٣]

قوله: «بوجه»: أي من جهة كونها قوة محضة، و أمّا حصول الفعل فهما معاً؛ فتقدم القوة على الفعل كتقدم ذاتيات الماهية على الماهية.

[ص ٢٦٧، س ١٦ / ص ٣١٨، س ٣]

قوله: «و الفعل هناك»: أي الفعل في الآخرة متقدم على القوة لأنّ القوة في الدنيا بمعنى التهيؤ و الاستعداد، و الفعل بمعنى الكمال؛ و القوة في الآخرة بمعنى القدرة و الشدة و الملكات، و لذا كانت القوة في الآخرة أشرف من الفعل على عكس ما في الدنيا.

[ص ۲٦۷، س ۱۹ / ص ۳۱۸، س ٦]

قوله: «لأنّ هذا العالم دار الانتكاس»: أي الدنيا دار الانتكاس و الوقوف بعد حصول الكمال المترقب؛ فلا مرتبة فوق ما حصل من الكمال النهائي للشيء في هذا العالم، بخلاف الآخرة؛ فإنّ المقامات و المراتب فيها غير متناهية و غايتها الوصول إلى حريم الوجوب الغير المتناهي في الشدة و العدة و المدة والعكوف على بابه لأصحاب السعادة، أو الدخول في الجحيم المؤبّد و العذاب المخلّد لأصحاب الشقاوة.

[ص ۲٦۸، س ۳ / ص ۳۱۸، س ۹]

قوله: «إلى حدود النفوس»: النباتية و الحيوانية و الإنسانية على اختلاف مراتبها.

[ص ۲٦۸، س ٤ / ص ۳۱۸، س ۱۰]

قوله: «يتنزل الأمر»: أي الأمر الإلهي بإنشاء الأبدان و الأجساد و تصويرها على الصور و الأشكال و الهيئات المناسبة لآرائها و أعمالها الصادرة عنها في الدنيا؛ فالنفس في الآخرة نساجة للأبدان بالأشكال المختلفة، و أوتارها الأعمال الصادرة عن النفس في الدنيا؛ ففي التعبير بـ«الأمر» و «النسج» معاً إيماء إلى أنّ النفس لاتنشؤ بدنا على أي صورة شائت بل بأوتار من أعمالها الباقية؛ و أنّ هذا النسج[1] أيضاً بأمر إلهي، و علمه التام بما هو الأنسب بحال هذه النفس بحسب أعمالها الغير المستورة على الله تعالى و كتّاب الأعمال باسم «الرقيب» و «العتيد» كما قال: ﴿و لاتحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون﴾[2] و قال: ﴿و لا يظلم ربك أحداً﴾[3] و هو الخبير البصير العالم بما في الصدور؛ فذلك الأمر النازل إلى النفس من قبيل قوله تعالى: ﴿يا أيّتها النفس المطمئنّة ارجعي إلى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي و ادخلي جنتي﴾[4] في حق

---

۱. نسخه اصل: النسخ.
۲. سوره ابراهیم، آیه ۴۲.
۳. سوره کهف، آیه ۴۹.
۴. سوره فجر، آیه ۳۰.

الإنسان المطيع للحق المُعرِض عن الدنيا و زخارفها على درجاته و مراتبه، و قوله تعالى: ﴿كونوا قردة خاسئين﴾ [1] في حق الإنسان العاصي المتمرد المقبل إلى الدنيا و مطامعها.

[ص ٢٦٨، س ٥ / ص ٣١٨، س ١١]

قوله: «غير متناهية هناك»: أي في الآخرة. و لكل إنسان في الآخرة عالم تام في نفسه لاينتظم و لايجتمع مع غيره في دار واحدة على خلاف ما في الدنيا.

و قوله: «و من يرغب في صحبته» معطوف على ما في قوله: «ما يريده».

و قوله: «لحظة عين ...» ظرف متعلق بفعل مقدر قبل قوله: «و لكل إنسان» أي «و يكون لكل إنسان ...» أو بقوله: «يرغب».

[ص ٢٦٨، س ١٤ / ص ٣١٩، س ٢]

قوله: «ليس في مكان و جهة من الجهات و لا في زمان»: أمّا المكان فإمّا خلاء أو ملأ؛ و الأوّل محال بالدلائل القطعية المذكورة في محله؛ و الثاني إمّا عالم آخر أو جزء من هذا العالم؛ و لا عالم آخر سوى هذا العالم، و إلّا لكان إمّا منطبقا على هذا العالم أو مماسا له في نقطة، و على الأوّل فهما عالم واحد، و على الثاني يكون بينهما فرجة خالية و هي محال، لا جزء آخر منفصل عن هذا العالم؛ و أمّا الفضاء، فهو مالٍ بالضرورة، و لو كان ما في جوفه مما سوى الأفلاك و الأجرام الدائرة السيارة جسما في غاية الرقة و اللطافة؛ و الكل باعتقاد الحكماء ينتهي إلى ما لا خلاء و لا ملأ بعده. و أمّا قولهم: «الفضاء أو الجو الغير المتناهي» فكلام غير معقول، لأنّه إن كان خلاءً فالخلاء باطل في نفسه؛ و أيضاً هو أمر مضاف معقول بالقياس إلى ملأ؛ فكل خلاء ينتهي لا محالة إلى ملأ؛ و إن كان ملأً فكان لا محالة جسما و لو في غاية الرقة و اللطافة، و الجسم متناه بالضرورة بدلائل تناهي الأبعاد؛ و أمّا الجهة و الزمان فهما من أجزاء هذا العالم، لأنّ الجهة ما إليه الحركات و لها

---

١. سوره بقرة، آيه ۶۵.

محدّد لا محالة، و الزمان مقدار الحركة و الحركة صفة الأجرام و الأجسام.

[ص ٢٦٨، س ١٦ / ص ٣١٩، س ٤]

قوله: «تسلب عنه متى و الوضع و الأين و الكيفيات المحسوسة»: إذ كل واحد من أوصاف أجزاء العالم لا كله، فالكل مسلوب عن كله.

[ص ٢٦٨، س ١٧ / ص ٣١٩، س ٦]

قوله: «فكل عالم عالم»: أي عالم تام داخل في سعة وجود نفس هذا الإنسان السعيد.

[ص ٢٦٩، س ١١ / ص ٣٢٠، س ١]

قوله: «منعوا هذا»: أي امتناع إعادة المعدوم. و المراد بالأجزاء الأصلية ـ على ما قرّره الفيلسوف المحشي ـ الأجزاء المتخلقة من المني كالأعصاب و الأوتار و العظام و العضلات و الشرايين و الأوردة و نحوها، و هي عندهم باقية سواء كانت بعد الموت متجزئة متفرقة أو غير متجزئة. و إهمال القلب و الدماغ و الرية و الطحال و المعدة و عدم عدها من الأجزاء الأصلية مع أنّها في الأصالة أعرق و بها أولى و أحق من الأعضاء المذكورة خطأ؛ لأنّ ملاك الأصالة دخلها و تأثيرها في الحياة أيضاً لا في مجرد التركيب، و إلّا لكان الوجه و العين و اليدان و الرجلان أدخل في حسن التركيب و رفع الحوائج الضرورية، خصوصا على قول المحققين من الحكماء و الأطباء بأنّ القلب و الدماغ أوّل ما تكونت من الأعضاء، و أنّ القلب أو الدماغ مستوكر النفس الناطقة و أوّل ما تعلقت به النفس؛ و أمّا إن كان المراد ما به قوام البدن و نظامه فهما من أهم الأعضاء في هذا الغرض؛ هذا؛ مع غمض العين عن أنّ الأصالة في الحقيقة شأن النفس الحافظة للأجزاء و تركيبها عن التشتت و التفرق و الانحلال.

[ص ٢٦٩، س ١٥ / ص ٣٢٠، س ٥]

قوله: «أحد أمرين مستبعدين»: هما تجويز إعادة المعدوم و حصر حقيقة

الإنسانية في الأجزاء الأصلية، و في الحقيقة حصرها في المادة و رفض الصورة، مع أنّ حقيقة الشيء في الحقيقة بصورته لا بمادته؛ فهم التزمو إمّا بجواز إعادة المعدوم أو بحصر الإنسان في الأجزاء الأصلية، و هما أمران مستبعدان عقلا و نقلا.

[ص ٢٦٩، س ١٩ / ص ٣٢٠، س ٩]

قوله: «بناءً على أنّ الروح جرم لطيف سار في البدن»: فالروح عندهم ليس جوهرا مجردا، بل هو جرم لطيف سار في البدن و من جملة أجزائه؛ فالمُعاد في المَعاد و هو الإنسان بجسمه و روحه كليهما أمر جسماني.

[ص ٢٧٠، س ١ / ص ٣٢٠، س ١٠]

قوله: «روحاني فقط»: لفناء البدن عندهم و فساده بانحلال التركيب، و التحاق الأجزاء الأصلية و الغير الأصلية بالعناصر الكلية.

[ص ٢٧٠، س ١٢ / ص ٣٢١، س ٢]

قوله: «مفسدة التناسخ»: و هي تعلق النفسين ببدن واحد، و ذلك لأنّ البدن المُعاد يوم المَعاد هو البدن الحادث المؤلّف من الأجزاء المجتمعة الحادثة، و إن كانت هي بعينها الأجزاء الكائنة في الدنيا كما هو المفروض؛ و هذا البدن الحادث لا محالة مستعد لفيضان النفس الجديدة بلا مهلة؛ فلو تعلقت به النفس المعادة أيضاً، كانت لبدن واحد نفسان.

قال المصنف ـ قدس سره ـ في سفر النفس من الأسفار في الفصل التاسع المعقود لبيان احتجاج المنكرين للمعاد بهذه العبارة: «الثالث أنّ مفسدة التناسخ بحسب المعنى كما ذكره واردة هاهنا بلا مرية و هي لزوم كون بدن واحد ذا نفسين؛ فإنّ تلك الأجزاء لو كانت قابليتها لتعلق النفس حين التفرق باقية، لم تفارق عنها النفس فكان زيد حال الموت حيا و قد فرض ميّتا؛ و إن لم تكن باقية، فاحتاجت في قبولها للنفس إلى انضمام أمر إليها به يستعد للقبول، فإذا انضمّ إليها ذلك الأمر و صارت مستعدة باستعداد آخر جديد

لابد أن يفيض عليها من المبدأ الجواد فيض جديد و روح مستأنف؛ فإذا تعلق بها الروح المعاد أيضاًكان لبدن واحد روحان و هو ممتنع.

[ص ۲۷۰، س ۱۸ / ص ۳۲۱، س ۹]

قوله: «فيما قررناه في المعاد»: أي فيما ذكرناه في الإشراق الثاني من الشاهد الثاني من المشهد الرابع بقولنا: «فإذا تمهدت هذه الأصول» إلى آخر ما أفاده ـ قدس سره ـ و محصله أنّ البدن الأُخروي و هو عين البدن الدنيوي مع تغيير ما في صورته حاصل في النشأة الأُخروية بإنشاء النفس مثله مماثلة بحيث لو رآه[1] أحد، لقال هو فلان؛ و أنّ هذا البدن الحاصل بإنشاء النفس و إن كان في جميع الجهات و الخصوصيات مثل البدن الذي كان في الدنيا إلّا أنّه ليس عين ما كان في الدنيا بعينه و بشخصه؛ و أنّ المعتبر من المادة هو الأمر العام الباقي المحفوظ في جميع التحولات و التبدلات الدنيوية و البدن الحاصل بإنشاء النفس في النشأة الأُخروية، فإنّ نشأة الأُخرى وسيعة فسيحة جدّاً، و قدرة النفس على الخلاقية و الإنشاء قوية لفراغتها عن مضائق عالم الطبيعة و علقة التدبير، و قدرتها على إنشاء البدن المناسب لفطرتها من دون الافتقار إلى سبق استعداد و معِدّات، فلا حاجة إلى إعادة المعدوم بعينه.

[ص ۲۷۱، س ۱ / ص ۳۲۱، س ۱۳]

قوله: «في الوجه»: أي بين البدن الحادث من اجتماع العناصر المؤدي إلى حصول المزاج المستعد لفيضان النفس و البدن الحادث بإنشاء النفس و تبعيتها؛ و التناسخ إنّما يلزم لو كان البدن الأُخروي من سنخ الأوّل المعاد بأجزائه إلى الآخرة.

[ص ۲۷۱، س ۳ / ص ۳۲۱، س ۱٤]

قوله: و[2] معاني «الغرض» و «الغاية» و «الضروري»: فإنّ معاني هذه الثلاثة مختلفة،

---

۱. نسخه اصل: راه.

۲. الشواهد: - و.

فإنّ «الغرض» هو الأمر الداعي للفاعل على فعله؛ و «الغاية» ما لأجله الفعل، و قد يجتمعان في شيء واحد كالمتحرك إلى محل هو مطلوبه، و قد يفترقان كالمتحرك إلى محل للقاء صديقه فيه؛ و «الضروري» هو الأمر اللازم القهري، كالسرور اللازم للقاء الصديق، و الكراهة و الانقباض اللازمين للقاء العدو، أو كداء البطن اللازم للامتلاء أو الإفراط في الأكل و الشرب، و ليس شيء من ذلك غرضا داعيا و لا غاية مطلوبة؛ و من قبيل ذلك لزوم السرور و مصاحبة الحور و القصور و الجنات التي تجري من تحتها الأنهار في خلال الأشجار ذوات الفواكه و الأزهار و الأثمار لأصحاب اليمين من ذوات النفوس المطيعة للشرائع الإلهية و الأنباء النبوية؛ و ملازمة القديسين الكروبين في سرادق الجبروت و أعلى مدارج الملكوت و الحضور الدائم عند سلطان العالمين للمقربين من ذوات النفوس القدسية الإلهية؛ أو كلزوم الحسرة و الحرمان و ملازمة النيران لأصحاب العصيان و الطغيان و أتباع الشيطان من ذوات النفوس الخبيثة الردية؛ فالعقاب و الثواب و النيران و الجنان ليسا من فعل الرحمن، بل فعله الرحمة و العناية و الجود و الإحسان، و إنّما هما لازمان لفعل العبد من السيئات و الحسنات المستلزمة للتبعات و الثمرات، كما قال تعالى: جزاءً بما كسبت أيديهم[1].

[ص ٢٧١، س ١٣ / ص ٣٢٢، س ٥]

قوله: «و الجواب بتذكر ما أسلفناه»: للحكيم السبزواري هنا تعليقة حقّق فيها الأمر كما هو حقه؛ فللّه درّه.

[ص ٢٧١، س ١٧ / ص ٣٢٢، س ٩]

قوله: «فلا تفي بحصول الأبدان الغير المتناهية معا»: و ذلك لأنّ الأبدان الحاصلة من الأجزاء المجتمعة المأخوذة من كرة الأرض غير متناهية بلا تناهي

---

١. در قرآن مجيد آيه‌اى با اين عبارت وجود ندارد شايد مقصود اين آيه است: جزاء بما كانوا يكسبون (توبه: ٩٥).

النفوس المفارقة إيّاها. و عبارته في كتاب الأسفار هكذا: «فلايفي مقدار الأرض و لايسع لأن يحصل منه الأبدان الغير المتناهية».

[ص ۲۷۱، س ۱۸ / ص ۳۲۲، س ۱۰]

قوله: «إنّ الهيولى قوة قابلة»: أي الهيولى مطلقا و إن كان الكلام هنا في هيولى الأرض؛ و الحاصل أنّ الهيولى الأرضية ليست في ذاتها ذات صورة و مقدار مخصوص، بل هي في ذاتها قوة قابلة لأيّة صورة و أيّ مقدار؛ فلها إمكان قبول مقادير و انقسامات غير متناهية و لو متعاقبة؛ و زمان الآخرة ليس من جنس زمان الدنيا حتى يكون محدودا متقدرا متناهيا و تكون ساعاته و أيّامه محصورة محدودة و يكون يومه كيوم زمان الدنيا قاصرا محدودا بساعات معدودة، بل كل يوم منها كخمسين ألف سنة من أيّام الدنيا؛ و هذا أيضاً على قدر فهمنا و المقياس المعقول عندنا، و إلّا كان أكثر و أوفر بمراتب لاتحصى.

و قال الحكيم السبزواري في تعليقته في هذا المقام ناظرا إلى قول المصنف في الأسفار: «و لك أن تجيب أنّ المقادير قد يزداد حجما و عددا من مادة واحدة» بهذه العبارة: «أي بالتخلخل إذ لا علاقة لها بمقدار. و التخلخل الحقيقي ازدياد المقدار بدون ازدياد جوهر الأجزاء» ـ انتهى كلامه.

و أمّا قوله: «و إنّ هذه الأرض غير محشورة» فناظر إلى جواب آخر أولى و أدقّ من الجواب المذكور أوّلا، و هو ما ذكره في الأسفار بقوله: «و الجواب الحق بما مرّ من الأصول أن لا عبرة بخصوصية البدن و أنّ المعتبر في الشخص المحشور جسمية ما - أيّ جسمية كانت - و أنّ البدن الأخروي ينشأ من النفس بحسب صفاتها لا أنّ النفس تحدث من المادة بحسب هيئاتها و استعداداتها كما في الدنيا.

[ص ۲۷۲، س ۹ / ص ۳۲۳، س ۳]

قوله: «فيلزم التداخل المتسحيل»: و التداخل المستحيل في اصطلاح الحكماء

اجتماع حجمين و اتحادهما في أبعاد واحدة؛ فإذا كانا في داخل طبقات هذه الأجرام من غير تخلخل أو تكاثف فيها أو ازدياد حجمها لزم التداخل المستحيل.

[ص ٢٧٢، س ١٠ / ص ٣٢٣، س ٤]

قوله: «فمع استحالته»: لاستحالة الخلاء[1] أوّلا، و لعدم الموضع الخالي فيما بين طبقات الأجرام ثانيا، لأنّ الأجرام السماوية على الهيأة البطلميوسية مطبقة، و ليست فيما بينها فرجة خالية.

[ص ٢٧٢، س ١٠ / ص ٣٢٣، س ٤]

قوله: «ينافي قوله تعالى»: لأنّ عرض الجنة و النار كعرض السماوات و الأرض، فكيف يمكن كونهما في ما بين السماوات و الأرض؟

[ص ٢٧٢، س ١٠ / ص ٣٢٣، س ٦]

قوله: «و الذين لم يدخلوا البيوت من أبوابها»: و لنعم ما قال في كتاب الأسفار في جواب هذا السؤال و حل هذا الإشكال: «إنّ عالم الآخرة عالم تام لايخرج عنه شيء من جوهره، و ما هذا شأنه لا يكون في مكان».

أقول: لأنّ وجود المكان المناسب لهذا العالم من شرائط تماميته، و عدمه دليل على نقصانه؛ مع أنّه عالم تام من جميع جهاته.

ثم قال: «كما ليس لمجموع هذا العالم أيضاً مكان يمكن أن يقع إليه إشارة وضعية من خارجه أو داخله لإمكان الشيء ...».

ثم قال: «فقد اتضح أنّ ما يكون عالما تاما فطلب المكان له باطل» ـ انتهى كلامه.

و الحاصل أنّ عالم الآخرة عالم تام، و التام ما له جميع ضرورياته و لوازمه؛ و مكان الشيء أمر خارج عن الشيء مع أنّه لازم له فلو طلب له مكان لكان ذلك طلبا لأمر خارج عنه مع أنّه من لوازمه و من لوازم تماميته، كما قال

---

١. نسخه اصل: انحلاء.

الحكيم السبزواري في تعليقته في هذا المقام بقوله: «فإنّ ما كان عالما تاما كان جميع ضرورياته و لوازمه تستتم من نفسه» ـ انتهى كلامه.

و قال المصنف أيضاً في كتاب الأسفار: «إنّ حجة الطالبين للمكان للجنة و النار مبنية على أنّ للجنة و النار مكانا من جنس أمكنة هذه الدنيا لكن أصل إثبات المكان على هذا الوجه للجنة و النار باطل» ـ انتهى كلامه الشريف.

و أيضاً إنّها في باطن هذا العالم، و باطن الشيء نفس الشيء مع تحول في صورته، فليس أرض الآخرة و سماؤها إلّا أرض الدنيا و سماؤها لكن مع تبدل و تحول، كما قال تعالى: ﴿يوم تبدّلُ الأرضُ غيرَ الأرض﴾ [1] و الغيرية إشارة إلى مغايرة الباطن للظاهر في عين العينية؛ و أيضاً الصور البهية المرغوبة الملِذة لأهل الجنة، و الصور الدنية المدحشة الموحشة المعذّبه لأهل النار، كلاهما مع أبعادهما و أشكالهما في سعة النفس و عالمها، و عالم النفس عالم وسيع فسيح جدا و لها عرض عريض فوق عرض السماوات و الأرض.

[ص ٢٧٢، س ١٨ / ص ٣٢٣، س ١٤]

قوله: «بالروح الحيواني»: أي الروح البخاري المنتشر في مواضع القوى الحيوانية المنبعث عن القلب و هو الروح الحامل للحياة الحيوانية. و قد سبق أنّ للنفس مراتب ثلاث بعضها قبل بعض: أوليها النفس النباتية المنبعثة عن الكبد؛ و ثانيتها النفس الحيوانية المنبعثة عن القلب؛ و ثالثتها النفس الناطقة المنبعثة عن الدماغ؛ فالنفس الحيوانية التي هي منشأ أفاعيل الحياة المعبّر عنها هنا بـ«الروح الحيواني» هو بالحقيقة أوّل منزل النفس الناطقة و محل تعلقها و مستوكرها بتعبير الشيخ في كتاب الإشارات. هذا هو على القول المشهور و رأي الجمهور؛ و لكن الحق عند المصنف البارع الفيلسوف العظيم: أنّ النفوس الثلاث كلها مراتب النفس و درجاتها و أنّ النفس في كل

---

١. سوره ابراهيم، آيه ٣٨.

شخص إنساني نفس واحدة ذات مراتب مختلفة و درجات و مقامات متفاضلة.

[ص ٢٧٢، س ١٩ / ص ٣٢٣، س ١٥]

قوله: «فإذا انحرف»: مزاج الروح، جملة شرطية بلا جواب، أو لعل الجواب هو قوله: «و كاد أن يخرج ...» فالواو زائدة من قلم الناسخ أو المطبعة أو يقال: الجواب محذوف لكونه معلوما من سياق الكلام. و التقدير: فإذا انحرف مزاج الروح و كاد أن يخرج عن صلاحية تعلق النفس بالأعضاء التعلق الثانوي الذي بهذا التعلق يتعيّن الأعضاء تعيّنا مّا، مات الشخص حينئذ؛ و إنّما كان ذلك كذلك لأنّ تعلق النفس بالأعضاء ـ التعلق الثانوي ـ إنّما كان بتوسط الروح الذي تعلق به أولا؛ فانحراف مزاجه عن الاعتدال يوجب خروجه عن صلاحية تعلق النفس بالأعضاء من جهته.

و إنّما جعل تعيّن الأعضاء و الأجزاء من جهة النفس، لأنّ القلب و الدماغ و الكبد و سائر الأعضاء إنّما كان على ما كان إذا فعل كل واحد فعله الخاص؛ و فعله الخاص منوط بالحياة السارية فيها من ناحية النفس.

و لولا النفس و عنايتها بتدبير البدن و استعمال كل عضو فيما هو صلاحه و خلق لأجله، لكان الكل في جهة التركيب على السواء، و كان تركيب البدن منها تركيب الشيء من أمور لا خاصية لها سوى التركيب، و لا اسم و لا رسم لها سوى كونها أجزاءً؛ فقوله: «و بهذا يتعين الأجزاء» ناظر إلى هذا المطلب أي و بسبب تعلق النفس بالأعضاء بواسطة الروح يتعين الأعضاء و يمتاز بعضها عن بعض بكونه قلبا و كبدا و دماغا و غيرها.

فإذا اجتمعت الأجزاء في يوم المعاد بعد خراب البدن و انحلال الأجزاء و تمت صورة البدن ثانيا و حصل الروح البخاري مرة أخرى، عاد تعلق النفس بهذا البدن و صار سببا لتعين الأجزاء و تمايزها أيضاً؛ فتعين الأجزاء بعد تعلق النفس محفوظ في الآخرة أيضاً على النحو الذي كان محفوظا في الدنيا

بسبب تعلق النفس بهذا البدن.

فهذا الكلام كان جواباً[١] لسؤال مقدر هو أنّه ما السبب لصيرورة الأجزاء المتلاشية بعد خراب البدن و انحلال التركيب ممتازة متعينة في الآخرة؟

و الجواب أنّ ذلك التعين و الامتياز بسبب تعلق النفس في الآخرة، كما كان بسببه في الدنيا.

و المراد بالروح في قوله: «عاد الروح كالمرة الأولى» هو النفس، و إطلاق الروح على النفس كثير في ألسِنة الناس. و الدليل على ذلك جعله مانعا عن حدوث نفس أخرى، إذ لابد من عود النفس و تعلقها بالأعضاء.

و قوله: «فالمعاد» هي النفس الباقية لنيل الجزاء.

[ص ٢٧٣، س ٥ / ص ٣٢٤، س ٧]

قوله: «خصوصية المزاج»: أي في هذا العالم. فالمراد بيان سرّ تعلق النفس بالبدن في هذا العالم، فإنّ تعلق النفس بالبدن بهذا النحو من التعلق من خصوصيات هذا العالم؛ فللبدن هاهنا سبق على النفس في الوجود بحصول الاستعدادات المتعاقبة و طي الدرجات المتفاضلة اللائقة للنفوس الثلاث و أمّا في النشأة الأخروية فليس هناك تعلق و ارتباط بهذا النحو أصلا، و لا للبدن سبق في الوجود على النفس بوجه من الوجوه؛ بل النفس هناك تنشأ البدن المناسب لها و قوتها المصورة للصور الملائمة لذاتها و صفاتها؛ فلها هناك السبق في الوجود كما أشار مؤمياً إلى ذلك بقوله: «و ليس تعلقها به كتعلق الإنسان بخرابة عاش فيها ...» حتى يقال بأنّها تعلقت بالبدن ثانيا بعد خراب البدن و تركه و مهاجرتها إلى محل آخر ـ تعلق الإنسان بخرابة عاش فيها مدة ثم عاد إليها ـ فإنّ من قال بتعلق النفس بعد المفارقة عن البدن المتفاسد المنحل إلى الأجزاء بهذا البدن أيضاً و عودها إليه ثانيا، كمن قال بتعلق الإنسان بالخرابة التي عاش فيها مدة ما كانت معمورة و عوده إليها و

---

١. نسخه اصل: جواب.

إلفه بها قاصر النظر إليها قاطع النظر عن المعمورات الأُخرى، و ليس الأمر كذلك.

و الحاصل أنّ تعلق النفس بالبدن أمر طبيعي مسبوق باستعدادات و طيّ درجات بعضها فوق بعض إلى أن حازت رتبة التجرد الكامل و حان زمان الخروج عن هذا العالم و اتصال النفس بالعالم العلوي و المنزل الأصلي. و تعلقها بالبدن الأخروى الحاصل بإنشاء النفس لا بسبق الاستعدادات و الحركات، و هو أيضاً تعلق طبيعي مناسب للعالم الأخروي، غير أنّ البدن الدنيوي مُعِدّ لحصول النفس بدرجاتها، و البدن الأُخروي حاصل بإنشاء النفس و خلاقيتها.

و هذا العلم النحرير قد جعل تعلق النفس بالبدن الأُخروي على منهاج تعلقها بالبدن الدنيوي على السواء.

[ص ٢٧٣، س ١١ / ص ٣٢٤، س ١٣]

قوله: «باعتدال مزاج ...»: فليس مجرد اجتماع الأجزاء في النشأة الأُخروية العارية عن الحركات الطبيعية و الاستعدادات المتعاقبة صالحا لتعلق النفس بها ثانيا.

[ص ٢٧٣، س ١٢ / ص ٣٢٤، س ١٣]

قوله: «لجرم قريب الشبه بالسبع الشداد»: أي مزاج متوسط بين الأضداد حاصل لجرم قريب الشبه بـ«السبع الشداد» و هذا الجرم هو الروح البخاري الحاصل من صفوة الأُخلاط الذي هو المتعلق الأوّل و المتعلق الحقيقي للنفس.

ثم لمّا كان قول الحكماء بتعلق النفس أيضاً بالأعضاء الكثيفة ـ التعلق الثانوي ـ خلاف التحقيق و المشرب الحكمي الذي قرّره المصنف من أنّ متعلق النفس هو أقرب الأجسام نسبة إلى النفس و أشبهها بالسبع الشداد، أجاب بأنّ معنى قولهم هذا ماذا، و أنّ هذا التعلق تعلق بالعرض، لأجل كون

الأعضاء كالقشر الصائن للروح البخاري؛ إلى آخر ما قال. و هو كلام في غاية التحقيق و كالسيف الحديد القاطع لأصل شجرة الشبهات.

[ص ٢٧٣، س ١٥ / ص ٣٢٤، س ١٦]

قوله: «أو كشبكة لحمام الروح»: الشبكة ما يحتال و يصطاد به الحيوان من حبل أو حلَقٍ من الحديد أو حفرة مسدودة الرأس مختبية المدخل و المخرج، يقع فيه و لايقدر على الخلاص و الخروج. و الحمام طائر معروف يمثّل به طائر الروح؛ فقوله: «أو كشبكة» عطف على قوله: «كالقشر». و التعبير بـ«الشكبة» لأجل أنّ البدن و أعضاءه[1] شبكة لاصطياد حمام الروح و احتباسه في دار الدنيا و مخالب الطبيعة؛ و لأنّ البدن المركب من العناصر بعد امتزاجها و حصول المزاج المناسب يستدعي فيضان النفس ـ كما مرّ سابقا ـ هذا؛ لكن التعبير بالشبكة ينافي الحدوث الجسماني و أوائل نشآت النفس و اتحادها بالبدن، حتى إذا وصل إلى مقام التجرد العقلي و الغناء التام عن البدن العنصري و استعمال قواه؛ فحينئذ كان البدن قشرا و غلافا و حجابا و شبكة.

[ص ٢٧٤، س ٣ / ص ٣٢٥، س ٣]

قوله: «ببدن آخر»: أي بدن حادث في الآخرة.

[ص ٢٧٤، س ٥ / ص ٣٢٥، س ٥]

قوله: «مع عدم بقاء الأجزاء»: لزوالها بالتحليل و التبديل.

[ص ٢٧٤، س ٧ / ص ٣٢٥، س ٧]

قوله: «و لم يظهر منه الفرق بين التناسخ و الحشر»: إذ إن أعيدت الأجزاء بعينها و تعلقت بها النفس المفارقة فقط كان ذلك حشرا؛ و إن تعلقت بها نفس جديدة و النفس المفارقة معا أو إن حدث بدن جديد و تعلقت به النفس الجديدة مع النفس المفارقة كان تناسخا.

---

١. نسخه اصل: أعضائه.

و قوله: «ببدن آخر» كلام مجمل مردّد بين الوجوه المذكورة.

[ص ٢٧٤، س ١٠ / ص ٣٢٥، س ١٠]

قوله: «هو الشخص الأول»: أي المعاد باعتقاده هو الشخص الأوّل الحاصل من بدن مثل البدن الدنيوي بعينه و تعلقت به النفس المفارقة بعينها؛ و لذا قال بعد ذلك: «فإن حصل من هذا التعلق الشخص الأوّل كان حشرا».

[ص ٢٧٤، س ١٤ / ص ٣٢٥، س ١٤]

قوله: «مشكل»: إذ هو باعتقاده عود الشخص بدون عود بدنه بل عوده ببدن آخر مثله؛ ففي كلامه نوع من التهافت.

[ص ٢٧٤، س ١٥ / ص ٣٢٥، س ١٦]

قوله: «غير الأول»: لأنّ التناسخ انتقال النفس إلى بدن غير البدن الأول. و هو أي الغزالي يقول بأنّ البدن الأخروي الحادث عين البدن الدنيوي بحكم المماثلة؛ و الحشر انتقالها إلى عينه بحكم المماثلة.

[ص ٢٧٤، س ١٦ / ص ٣٢٥، س ١٦]

قوله: «نظر»: بأنّ البدن المحشور يوم النشور ــ عينا كان للبدن الدنيوي الموجود في دار الغرور أو مثلا له أو مغايرا له من كل الوجوه ــ متى وجد تعلقت به نفس جديدة من واهب الصور لكل مادة مستعدة؛ فلو تعلقت به النفس المفارقة أيضاً كان تناسخا مستحيلا هو تعلق نفسين ببدن واحد، سواء كان الشخص المُعاد عين الشخص الأوّل أو غيره، كما صرّح بذلك المصنف ـ قدس سره ـ في قوله بعد ذلك: «و هذا بعينه وارد كلما تعلقت نفس ببدن آخر سواء كان المجموع عين الشخص الأوّل أو غيره».

[ص ٢٧٤، س ١٧ / ص ٣٢٥، س ١٧]

قوله: «و لا يشارك له في شيء من الأجزاء»: و هذا منه أعجب، لتصريحه أوّلا بأنّ البدن الأخروي مماثل للبدن الدنيوي مشارك له في جميع أجزائه إلّا أنّه فرد آخر مماثل له عينه، و حكمه هنا بعدم المشاركة بينهما في شيء من الأجزاء.

[ص ٢٧٥، س ١٢ / ص ٣٢٦، س ١١]

قوله: «أمر ضعيف الوجود»: و عندي: إنّ هذا الأمر الضعيف الوجود هو شبح البدن و مثاله و عكسه المنتقش في لوح ذات النفس و قالبه المثالي و صورته البرزخية الباقية مع النفس بحكم المصاحبة و الملازمة الدائمية في أيام الحياة. و له سنخية مع النفس بحكم التجرد عن المادة. و كونه عكسا و شبحا محضا إنّما هو بحكم المماثلة في الصورة؛ و ليس هذا ببعيد من قدرة النفس و سلطانها على حفظ ما شاهدته و أدركته من الصور في مدة مديدة و أحيانا في مدة حياتها الدنيوية، و لاسيما ما كان ملازما له مصاحبا إيّاه متّحدا معه في الوجود المادي.

و لمّا كان هذا الشبح آخر ما صاحبها من الدنيا و بقي عكسه و شبحه فيها، عبّر عنه في الحديث بـ«عَجب الذَنَب» و لهذا أي و لأجل بقاء عكسه و شبحه مع النفس يظهر هذا الشخص بعد مماته أحيانا بهذا الشبح في المنام.

[ص ٢٧٥، س ١٤ / ص ٣٢٦، س ١٣]

قوله: «هو العقل الهيولاني»: لأنّها آخر منازل السلوك الجسماني من الدنيا و أوّل منازل السلوك الروحاني إلى الدار الأُخرى، فلابد من بقائه في منازل السلوك، لأنّه أوّل مدارج الصعود أو لأنّه خيال بالفعل و عقل بالقوة.

[ص ٢٧٥، س ١٤ / ص ٣٢٦، س ١٣]

قوله: «و قيل بل الهيولى الأولى»: و قد قرّره الحيكم السبزواري في التعليقة أحسن التقرير و قال فيها: «و أمّا بقاؤها[١] مع النفس ـ كما ذكره المصنف في موضعين ـ فلأنّ بقاء العقل الهيولاني و هو جوهر النفس بقاؤها معه» ـ انتهى؛ أي بقاء الهيولى مع العقل الهيولاني.

[ص ٢٧٥، س ١٥ / ص ٣٢٦، س ١٤]

قوله: «و قيل الأجزاء الأصلية»: فسّرها الفيلسوف المحشّي بالقوى كالخيال و

---

١. نسخه اصل: بقائها.

التخيل و الحس المشترك قائلا بأنّه ليس المراد ظاهرها.

أقول: أمّا أوّلا فلأنّ المراد من الجزء الأصلي أو الغير الأصلي ما كان مادة من جنس مادة البدن كالقلب و الدماغ و غيرهما مما كانت حاملة للقوى المدركة و المحركة و محالا لها؛ و أمّا ثانيا فلأنّ القوى المذكورة إن كانت مجردة، فما كانت من أجزاء البدن ـ أصلية كانت أو غير أصلية ـ بل كانت من فروع النفس باقية ببقاء النفس منتقلة معها إلى منازلها و مواقفها على حسب درجاتها و مقاماتها؛ و إن كانت مادية منطبعة في عضو من أعضاء البدن كانت فاسدة بفساد البدن؛ فالأولى حملها على ظاهرها، ثم إبطال القول ببقائها بأنّ الجزء المادي كائنا ما كان في معرض الفساد بعد مفارقة النفس و لا فرق في ذلك بين الأصلي و الغير الأصلي.

أو لعلّ مرادهم من الأجزاء الأصلية الباقية الجواهر الصغار الأولية التي تألفت منها الأجسام الجمادية أو النباتية أو الحيوانية أو الفلكية، سواء كانت غير متجزئة مسماة بـ«الجواهر الفردة»، أو متجزئة على ما هو رأي جماعة من الحكماء الأقدمين و طائفة من المتكلمين؛ أو لعلّهم أحاطوا علما بوجود الأجزاء الأتُمية على ما ثبتت بالبراهين القطعية الحسية في العصر الحاضر من وجود الذرات الأتُمية و اعتقاد العلماء المعاصرين من أعاظم المكتشفين بأنّ الذرات الأتمية هي الأصل الأوّل و العنصر الأصلي لجميع الجواهر الجسمانية؛ إلّا إنّهم لم يعثروا على اسمها الجديد و سائر خصوصياتها و آثارها المكشوفة للمعاصرين.

[ص ٢٧٥، س ١٥ / ص ٣٢٦، س ١٤]

قوله: «هو النفس»: أي باعتبار جنبتها التعلقية و عنوانها النفسية ـ كما قرّره الحيكم السبزواري أيضاً ـ لا باعتبار جوهرها العقلي فإنّها بهذا الاعتبار ليست من العالم المادي بل من العالم الأعلى العقلي.

و إنّما قال: «و عليها تنشأ النشأة» لأنّ مدار الثواب و العقاب و الإيمان و

الكفر و الطاعة و العصيان إنّما هو النفس من جهة تعلقها التدبيري بالبدن و تصرفاتها المتفننة فيه و ازدواجهما الطبيعي و وجهتها الدنيوية؛ و النفس بهذا الاعتبار صورة طبيعية للبدن، و الآخرة دار الصورة على ما قرره الحكيم السبزواري أيضاً؛ و قال في تعليقته على سفر النفس في هذا المقام ناظرا إلى قول المصنف: إنّها هو النفس، أي المرتبة الأولى منها، فيرجع إلى العقل الهيولاني، إذ لابد أن يراعى أمران في معناه: أحدهما البقاء و عدم الدثور و البلاء؛ و ثانيهما العجزية.

و فسرها المصنف في الأسفار بعد ذكر مقدمة طويلة بالقوة الخيالية بقوله: «فهذه القوة الحافظة لمثل المحسوسات الخارجية هي الباقية من الإنسان بعد خراب البدن فتصلح لأن تقوم عليها النشأة الآخرة، لأنّها صورة الصور الدنيوية» إلى آخر ما أفاد.

[ص ۲۷۵، س ۱۷ / ص ۳۲٦، س ۱۵]

قوله: «هو جوهر فرد»: فسّره الحكيم السبزواري بالخيال و قال: «لأنّه جوهر بسيط».

أقول: و لعل مرادهم من الجوهر الفرد الصورة المثالية و الشبح المقداري العاري عن المادة تحقيقا لمعنى الفردية و أنّها هي الباقية في البرازخ و عليها تنشأ النشأة الآخرة؛ أو لعلّ مرادهم الأجزاء الصغار و الجواهر الفردة أو الذرات[1] الأتمية على ما قرّرناه.

[ص ۲۷۵، س ۱۸ / ص ۳۲٦، س ۱٦]

قوله: «أعيان الجواهر الثابتة»: فسّرها الحكيم السبزواري في التعليقة أحسن تفسير.

[ص ۲۷٦، س ۲ / ص ۳۲۷، س ۲]

قوله: «فالنفس إذا فارقت البدن»: و لعمري أنّه غاية التحقيق الذي صدر عن

---

۱. نسخة اصل: الذوات.

هذا الفيلسوف البارع العظيم خاتم الفلاسفة الإلهيين.

[ص ٢٧٦، س ٢ / ص ٣٢٧، س ٢]

قوله: «و حملت المتخيلة المدركة للصور»: فإنّ قواها الباطنة بأسرها مصاحبة للنفس لاتفارقها أبداء فهي تحملها معها في الآخره.

[ص ٢٧٦، س ٤ / ص ٣٢٧، س ٤]

قوله: «بدنها الشخصي»: بل بدن غيرها ممن يراه في المنام.

[ص ٢٧٦، س ٤ / ص ٣٢٧، س ٤]

قوله: «بدنها الشخصي»: بل و بدن غيرها من الأحياء و الأموات.

[ص ٢٧٦، س ٨ / ص ٣٢٧، س ٨]

قوله: «و هي في موضع واحد»: أي و تلك الحواس الموجودة في باطن ذات النفس موجودة كلها في موضع واحد خلافا للحواس الظاهرية الموجودة في المواضع المختلفة المتفرقة من البدن.

[ص ٢٧٦، س ٨ / ص ٣٢٧، س ٨]

قوله: «لأنّ النفس حاملها»: و النفس واحدة بسيطة ليست لها في ذاتها أجزاء و لا أعضاء.

[ص ٢٧٦، س ٩ / ص ٣٢٧، س ١٠]

قوله: «و فارقت مع جميع ما يلزمها»: أي و فارقت النفس البدن لا بانفرادها، بل فارقته مع جميع قواها مصاحبة لها ملازمة إيّاها. و هذا كلام صدر عن معدن التحقيق المغترف من بحر النبوة و الولاية. و لعمري لقد تفرد بذلك في العالم عظم الله أجره و شكّر الله سعيه كما شرح صدره.

[ص ٢٧٧، س ١١ / ص ٣٢٨، س ١٥]

قوله: «الإشراق الثامن في أنّ الحكمة ...»: الغرض من تحرير هذا الإشراق التعريض على القائلين بانحصار المعاد في المعاد الروحاني، المنكرين للمعاد الجسماني، كما قال الحكيم السبزواري - قدس سره العالي - و

المستفاد من قوله: «و إنّ كل قوة من قوى العقل العملي ...» أنّ المبدأ الأصلي لجميع القوى المتصدية لجميع التحريكات سوى الإمساك و الهضم و الجذب و الدفع التي هي أفاعيل النفس في مقام الطبع هو العقل العملي، كما أنّ المبدأ الأصلي لجميع القوى المتصدية لجميع الإدراكات ـ سوى الإدراكات الخمسة الظاهرية التي هي فعل النفس في مقام الحس ـ هو العقل النظري؛ هذا؛ و لكنّ الحق جعل مبادئ جميع التحريكات حتى ما هو المنسوب إلى الطبع من قوى العقل العملي و فروعه أيضاً؛ إذ له السلطان على جميعها و الظهور في جميع المظاهر و التشأن بشئونها؛ و لذا لو اختلّتْ أعمالها، قام بإصلاحها بالتجارب الطبّية، إمّا بالأدوية النافعة أو ببعض الأعمال و الحركات المؤدية إلى دفع الاختلال و عود الصحة؛ و جعل جميع مبادئ الإدراكات حتى ما هو المنسوب إلى الحس من قوى العقل النظري و فروعه، إذ له السلطان على جميعها و التشؤّن بالشئون المختلفة و الظهور في جميع مظاهر الإدراكات المتفنّنة؛ و الكل في الحقيقة تحت أمره و سلطانه، فإنّه هو الآمر في الحقيقة بإبصار الشيء و استماعه و ذوقه و لمسه و شمه في الإنسان، و لذا لو كان إبصار شيء ضارا أو منافرا للطبيعة نهاه العقل النظري عن إبصاره، و هكذا في البواقي.

[ص ٢٧٨، س ٣ / ص ٣٢٩، س ١٠]

قوله: «و من تحقق هذا تيقّن بلزوم عود الكل»: أي و من اعترف بأنّ لكل قوة من قوى النفس كمالا يخصها و لذة تناسبها، و بلزوم نيل كل شيء إلى غايته و لزوم الجزاء لفعله و عمله، يتيقن بلزوم عود الكل أي عود نفسه بجميع قواها المدركة و المحركة و بدنه الحامل إيّاها. هذا في الإنسان الصغير الذي هو العالم الصغير، و هكذا الأمر في الإنسان الكبير و هو العالم بأسره، فلا موجود في العالم الجسماني إلّا و هو متحرك في جوهره و لا متحرك إلّا و له غاية؛ فالعالم بأسره – من أفلاكه و عناصره و بسائطه و مركباته و مواليده

من الجماد و النبات و الحيوان - متحرك بالضرورة إلى غاية، و لكل غـاية بحسبه.

و قد قرّر المصنف ـ قدس سره ـ لزوم عود جميع ما في العالم و حشره إلى الآخرة في سفر النفس، و أقام البرهان القاطع على ذلك.

[ص ٢٧٩، س ٨ / ص ٣٣١، س ٣]

قوله: «رضيت أنفسهم بالتقليد»: أي بقبولها لا بالتحقيق بل بصرف التقليد عن صاحب الشرائع و الأديـان، و التـصديق لقـول الأنـبياء النـاطقين بـالأنباء الإلهية؛ مع أنّا مأمورون بالتحقيق مكلّفون بدرك الأصول عن الأدلة العقلية.

و كلام الشيخ في مبحث المعاد مـن إلهـيات الشفاء نـاصّ فـي الاكـتفاء بالتقليد و العجز عن إقامة الدليل العقلي لوجود المحاذير و غموض المسألة.

و الآيات المـتشابهة التـي تـوجب التـردد و تـورث الاخـتلال فـي درك المقصود على الناظر في ظواهرها الغافل عن بواطنها؛ و مـنها فـي القـرآن الكـــريم قـــوله تـــعالى: ﴿بلى قادرين على أن نبدّل أمثالكم و ننشئكم فيما لاتعلمون﴾[1] و أين هذا من قوله تعالى في جواب السائل القـائل: ﴿من يحيي العظام و هي رميم قل يحييها الذي أنشأها أوّل مرة و هو بكل خلق عليم﴾[2]. فـإنّ حشر الأمثال غير حشر الأعيان. و الجواب المذكور في الآيـة صـريح فـي حشر الأعيان، فالآيتان مـختلفتان في أمر الحشر و بيان كيفيته، و خصوصا ما في الآية الأولى من الإبهام المستفاد من قوله: ﴿و ننشئكم فيما لاتعلمون﴾[3] الموجب لمزيد الحيرة، فإنّ الموصول إمّا كناية عن الشكل و الصـورة، أو عن محل الحشر و الميعاد؛ هذا؛

و هاتان الآيتان و نظائرهما من المتشابهات مـختلفتان بـحسب جـليل النظر العلمي و الفحص الفلسفي، إلّا أنّهما متوافقتان بحسب النظر الدقيق؛ إذ

---

١. سوره واقعه، آيه ٦١.
٢. سوره يس، آيه ٧٩.
٣. سوره واقعة، آيه ٦١.

إحياء العظام حشرها بأعيانها، و إن كانت في الحقيقة أمثالها لا أعيانها لامتناع إعادة المعدوم بعينه، و المعتبر في العينية ـ مضافا إلى بقاء المادة المناسبة للصورة في جميع مواقف الصورة ـ حكم الناظر على الشيء المعاد بأنّه هو هو بعينه و إن كان مثله؛ نظير مماثلة الإنسان في أيام حياته من الصبا و الشباب و المشيب مع تقلباته و تحولاته في تلك الأيام جوهرا و عرضا باطنا و ظاهرا.

و المراد بالفردانية في الآية التجرد عن المادة، كما قال قدس سره.

و أمّا دلالة الآية الثانية على التجرد، فلأنّ معناها على ما استفاد المصنف أيضاً أنّ الإنسان المخلوق بدءاً هو ما كان في عالم الأرواح أي إنسانا روحانيا فقط، فالمعاد هو أيضاً الإنسان الروحاني المجرد المنفرد عن المادة؛ هذا.

و لكني أقول: لعلّ المراد بالفردانية الوحدانيةُ. و المعنى: كلّ آتيه يوم القيامة منفردا عن غيره من أهله و عائلته و صحبه و أحبّائه و أصدقائه كما هو شأن المحكوم في إتيانه و انسياقه إلى الحاكم و إحضاره عند القاضي منفردا؛ و أيضاًلعل المراد من قوله: ﴿كما بدأكم تعودون﴾ رفع الإعجاب و الاستغراب عن الإعادة بأنّه كما بدأكم و خلقكم أوّل مرة في الدنيا تعودون إليه، و إنّه قادر على الإعادة كما كان قادرا على الإبداء بل هي أهون عليه، لأنّ الإعادة أهون من الإيجاد ابتداءً.

[ص ٢٨٠، س ١ / ص ٣٣١، س ١٥]

قوله: «و كذلك سؤال إبراهيم»: و أمره تعالى إيّاه بأخذ أربعة من الطير و قتلها و مزقها و خلط أجزائها بعضها ببعض و مزجها الرافع للامتياز، و جعل كل جزء من الأجزاء الممزوجة المخمرة على جبل، ثم ندائها بأسمائها و دعوتها و إحضارها بأعيانها و أشخاصها، و إتيان كل من تلك الطيور بعينه و بشخصه إليه حيّا، كما كان من قبل ذلك بلا تغيير و لا تبديل. و القصة

مذكورة بالتفصيل في كتب التفاسير؛ و هكذا قصة أصحاب الكهف و كلبهم و إماتتهم و مكثهم في الكهف مائة سنة موتى، ثم إحياؤهم بحيث لم‌يشعر أحد منهم بذلك و ظنوا أنّهم كانوا أحياء في تلك المدة أيضا.

[ص ٢٨٠، س ٥ / ص ٣٣٢، س ٢]

قوله: «و التحقيق أنّ الأبدان الأخروية»: قال الحكيم السبزواري: «أي جامعة للتجرد و التجسم».

أقول: فالتجرد لغلبة سلطان الروح و كون البدن -كما قال المصنف- كظل لازم له أو كعكسٍ و شبح يرى في مرآة، و التجسم باعتبار و جود المادة الأخروية التي هي أيضاً في غاية اللطافة بحيث يرى باطنه من ظاهره و خلفه من قدامه، كما روي عن الإمام الصادق عليه السلام في جواب سؤال الهشام، و قد كان بيده عليه السلام تفاحة يقلّبها: هل توجد هذه في الآخرة؟: «نعم و تفاحات أخرى ليس لها نظير في الدنيا و هي في اللطافة بحيث يرى باطنها من ظاهرها و خلفها من قدامها لايحجب طرف منها طرفا آخر».

[ص ٢٨٠، س ٥ / ص ٣٣٢، س ٢]

قوله: «مسلوب عنها كثير من لوازم هذه الأبدان»: كالحجم و الغلظة و الصلابة و التركيب و الانحلال و التضاد و الحدوث و سبق الاستعداد؛ و الحاصل أنّ عالم الآخرة عالم تام لاينقص منه شيء مما في هذا العالم و من جملتها المادة، و لكن المادة المناسبة له الحادثة بإنشاء النفس.

و قال في الأسفار: «إنّ البدن الأخروي يحدث بإنشاء النفس، فإذا كان كذلك كان تابعا لها مناسبا لها في اللطافة و الصفاء و البراءة من أوصاف الأبدان الدنيوية».

[ص ٢٨٠، س ٧ / ص ٣٣٢، س ٤]

قوله: «كضوء واقع على الجدار»: فإنّ السلطان للبدن بحسب الظاهر و إن كان الأمر على خلاف الظاهر؛ و كان ضوء البدن لأجل ضوء الروح و تحركه

لأجل تحريكه، كما قال المولوي المعنوي نظير ذلك في حق الموجود الإمكاني القائم وجوده بوجود الله المتحرك بحوله و قوته:

ما همه شيران ولى شير علم حمله مان از باد باشد دمبدم
حمله مان از باد و ناپيداست باد جان فداى آن كه ناپيداست باد

[ص ٢٨٠، س ٨ / ص ٣٣٢، س ٥]

قوله: «شبه هذه الأخبار»: أي الأخبار الواردة في تجرد الروح تارة و تجسمه أخرى.

و أنا أقول: تالله هي أي النفس آية الله العظمى و مَثَله الأعلى في أمور شتى، فهي لا محالة طالبة للقائه:

منها كون البدن صورتَها ككون العالم صورةَ الحق؛ و منها كون البدن الحامل إيّاها مشتملا على جميع ما في العالم من جواهره و أعراضه، كما قال الإمام عليه السلام مخاطبا للإنسان:

أتزعم أنك جرم صغير و فيك انطوى العالم الأكبر

و ذلك ككون العالم مشتملا على جميع مظاهر الله و صوره القدرية:

و منها خلقها و إنشاؤها[1] للصور العقلية و الوهمية و الخيالية و الحسية أيضاً، على رأي الفيلسوف الأعظم كإنشاء الحق للصور العقلية الطولية و العرضية و المُثل المُعلّقة و الأجسام و الأجرام.

و منها كون حصول الصور بنفس إنشائها كحصول الصور العقلية بنفس إنشاء الحق و إيجاده؛ و من خواص تلك الصور المنشأة كونها منشأً لظهور آثارها في النفس من الخوف أو الحب أو العشق و نظائرها، و في البدن من الصحة أو المرض أو بعض الحركات و الأعمال الصادرة عن الإنسان لأجل بعض التصورات.

و منها جامعيتها لجميع الشئون بحيث لايشغلها شأن عن شأن، فيعقل

---

١. نسخه اصل: لنشائها.

حين ما يتخيل و يتخيل حين ما يعقل و يتوهم حين ما يتفكر، و يفعل مع ذلك كله أفاعيل الحياة و يقوم بوظائفها من الإمساك و الجذب و الهضم و الدفع و سائر الوظائف و يبصر و يسمع و يشم و يذوق و يلمس حين ما يتصور و يعقل و يتفكر، نظير جامعية الحق لجميع الشئون بحيث لا يشغله شأن عن شأن، ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماوات و الأرض، و لايخرج شيء عن حيطة علمه و قدرته و سلطانه.

و منها تقدسها عن التشبيه والتنزيه كتقدس الحق المتعال عن التشبيه و التنزيه، لأنّها لا روحانية صرفة و لا جسمانية محضة، كما أنّ الحق لا داخل في الأشياء و لا خارج عنها و لا ممازج لها و لا مزائل إيّاها؛ فهي مرآة الحق و مثاله الأعلى، كما ورد في الحديث: إنّ الله تعالى خلق الإنسان على مثال صورته.

و منها اتفاق المحققين على تجردها في ذاتها و جوهرها و بقائها بعد فناء البدن ببقاء الله. فوجب عودها بجميع شئونها و قواها و رجوعها إلى مبدعها و بارئها.

[ص ٢٨١، س ٤ / ص ٣٣٣، س ٤]

قوله: «دردور»: موضع من البحر يدور فيه الماء على نفسه و ينحدر إلى أسفل و غوره و لا يدري أين يذهب، و هو بالفارسية «گرداب».

قوله: «إنّ النفس إذا سلكت من السفل علوا» أي كانت في السلوك العلمي و العملي إلى المقام الشامخ العلوي و هو مقام الكاملين الواصلين، و لكن لم‌تبلغ إلى ذلك المقام بل نالت منهما شيئا و بقيت الباقية ففارقت الدنيا، فبقيت في البرزخ أي العالم المتوسط بين العالم الحسي و العالم العقلي.

و ظاهر هذه العبارة و بعض الكلمات المأثورة عن بعض الأعلام و عن أئمة الإسلام في أحوال الناس في القيامة أنّ للإنسان بعد الموت أيضاً مجالا للسعي و الطلب و خلع أكسية التعلقات الدنيوية و بقايا آثارها و لبس ألبسة

السعادة الأخروية على قدر مراتب الأشخاص؛ و قد ورد في حق بعض العصاة تعذيبهم في البرزخ نوعا من العذاب تطهيرا إيّاهم عن الأدناس الراسخة فيهم في دار الدنيا بالاكتساب و تذكية عن بعض التعلقات الباقية فيهم من الصور الدنيوية. راجع إلى تعليقة الحكيم السبزواري في هذا المقام.

و التعبير بـ«الاشتداد في السلوك» في حق النفوس المشعوفة بالزخارف الدنيوية مشعر أيضاً بإمكان الفلاح و النجاة لهم بالكد و الجهد و التعب و احتمال المشقة.

الشاهد الثاني
في أحوال الآخرة بوجه تفصيلي

[ص ٢٨١، س ١٤ / ص ٣٣٤، س ٦]

قوله: «لأنّه أمر طبيعي»: أي هذا في الموت الطبيعي العارض عند بلوغ النفس غاية مناها، أوحداً مقدوراً منها في الدنيا، أو عند استيفاء ما لها فيه الحاجة إلى البدن و إعراضها عن عالم الدنيا و موطن الحواس و إقبالها على الله و ملكوته؛ لا الموت الاخترامي العارض لبعض الأسباب العائقة كالقتل و الفتك و الحرق و الغرق و الأمراض المهلكة و سقط الجنين بمرض أو حيلة و أمثال ذلك.

[ص ٢٨١، س ١٥ / ص ٣٣٤، س ٨]

قوله: «و بين ما هو غيرك»: أي البدن العنصري الذي هو قشر و غلاف و ليس هو إلّا الهيكل الصوري و القالب الجسماني الذي هو غيرك، لأنّ الإنسان إنسان بنفسه لا ببدنه، كما حكي عن سقراط الحكيم أنّه حين سأل عنه بعض تلاميذه في السجن ـ و قد برزت آثار الموت في بشرته من شرب الشوكران ـ في أي موضع ندفنك؟ قال: «إن وجدتموني فادفنوني في أي موضع تريدون» إشعارا بأنّي لست أنا أنا بهذا البدن العنصري، و إنّما أنا أنا بنفسي

و لها مقام معلوم ليس بمشهد الناظرين.

[ص ٢٨١، س ١٦ / ص ٣٣٤، س ٨]

قوله: «و غير صفاتك اللازمة»: أي الصفات اللازمة لنفسك بما هي نفس من التجرد في ذاتها و التعقل و التخيل، بل الإحساس عند المصنف ـ قدس سره العالي ـ فإنّه أيضاً بإنشاء النفس في ذاتها صورة مماثلة للصورة المحسوسة في الخارج. و تلك الصفات اللازمة لازمة للنفس في أي موطن كانت؛ و لذا حكم المصنف ببقاء قواها بأسرها معها في الآخرة لأنّها بأسرها مظاهرها و منازلها و لاسيما المصورة.

[ص ٢٨٢، س ٧ / ص ٣٣٥، س ٧]

قوله: «مثال ذلك الكلام»: قال الفيلسوف المحشّي: «ما أطبق المثال للممثل له إذ الإنسان الكامل كلمة» إلى آخر ما قال. و لقد أحسن و أجاد قدس سره العالي.

[ص ٢٨٢، س ٧ / ص ٣٣٥، س ٧]

قوله: «فإنّ له حياة امتدادية تنفسية»: فإنّ خروج النفس عن فضاء الفم و في خلال الأضراس إلى الهواء المجاور للمتكلم الفاصل بينه و بين السامع هو الامتداد التنفسي؛ و كونه بمنزلة الطبيعة النباتية لأجل كونه رشدا و بلوغا إلى مرتبة الكلام اللفظي المؤلّف من الحروف و الأصوات المشكّلة له، كالطبيعة النباتية التي هي مبدأ الرشد و النماء و بلوغ المولود إلى كمال رشده الجسماني.

[ص ٢٨٢، س ٨ / ص ٣٣٥، س ٨]

قوله: «بمنزلة الحيوانية»[١]: لأنّ ظهور الصوت و التلفظ إنّما هما من الأعمال البدنية التي مبدأها القوة الحيوانية التي شأنها التحريك و الإحساس.

---

١. نسخه اصل: بمنزلة الحياة الحيوانية.

[ص ٢٨٢، س ٨ / ص ٣٣٥، س ٨]

قوله: «بمنزلة الإنسانية»: لأنّها عبارة عن الإدراك و الفهم اللذين هما شأن النفس الناطقة؛ فلو كانت تلك الألفاظ دالة على المعاني الحكمية و المسائل الكلية العقلية و المعارف الإلهية، أو المواعظ و الحكم الناصحة، كانت مشتملة على الحياة القدسية الإلهية إرشادا للقلوب إلى السعادة الحقيقية.

[ص ٢٨٢، س ١٠ / ص ٣٣٥، س ١٠]

قوله: «و دنياه»: بمنزلة العطف التفسيري إذ دنياه جوف المتكلم.

[ص ٢٨٢، س ١٠ / ص ٣٣٥، س ١٠]

قوله: «دخل إلى باطن السامع»: أي دخل بمدلوله. و معناه مع إسقاط الحروف و الألفاظ و الأصوات التي هي بمنزلة القشر و هي كالبدن للإنسان.

[ص ٢٨٣، س ٥ / ص ٣٣٦، س ٨]

قوله: «فكذلك الإنسان»: إذ له أيضاً حيوانات أربعة فقد انطبق الممثل للمثال.

[ص ٢٨٣، س ٦ / ص ٣٣٦، س ٩]

قوله: «إن كان من أهلها»: و ذلك بأن كان في الدنيا في طريق الاستكمال و تحصيل الكمال العلمي و العملي و إن كان ناقصا في كليهما أو في أحدهما؛ فله في الآخرة نصيب من السعادة و الحياة الأخروية على قدر مرتبته من الكمال و سعيه و جدّه؛ و أمّا إن كان من الغافلين أو المعرضين عن الحق المتوغّلين في العصيان و الطغيان و المناهي و الملاهي، فليست له من الحياتين الأخرويتين نصيب، بل مات و احترق بنار الغضب و السخط و البعد و الحرمان.

[ص ٢٨٣، س ٩ / ص ٣٣٦، س ١٢]

قوله: «و معلوم أنّ للجسد وجودا»: فليس معدوما و لا زائلا بالكلية بعد مفارقة النفس، و إنّما المعدوم الزائل هو العلاقة بسبب المفارقة.

[ص ٢٨٣، س ١٠ / ص ٣٣٦، س ١٣]

قوله: «والقالب تكوناً»: اي وللبدن الذي هو قالب النفس. و التعبير بالقالب تعبير لطيف ظريف جداً، إذ القالب للشيء هو الموضع المناسب المشابه المساوي للشيء الموضوع فيه المنطبق عليه المطابق له في شكله و حجمه و مقداره و أبعاده بحيث لايزيد عليه و لاينقص عنه؛ و هكذا كل بدن قالب لنفس خاص به مناسب لها بحيث كان بينهما اتحاد في الوجود في هذه المناسبة. و المراد بـ«القلب» هنا النفس أو العقل في مراتبه الأولية لا العضو الصنوبري.

و التعبير بـ«القلب» لرعاية المناسبة و التشابه اللفظي بين القالب و القلب.

[ص ٢٨٣، س ١٣ / ص ٣٣٦، س ١٥]

قوله: «مقدار تكونهما التدريجي»: إذ لهما في كل آن و لحظة بحكم الحركة الجوهرية صورة جديدة حادثة بعد زوال خصوصية الصورة السابقة و اختفائها في قبر التكوين بزوال النقصان و تبدله بالكمال، فكانها تموت في كل آن صورة و تحيي بعدها صورة أخرى؛ فالمراد بـ«المقدار» معناه المتعارف. و لا حاجة إلى توجيهات الحكيم السبزواري و تأويلاته في هذا المقام. و «ما» في قوله: «و هي مقبرة ما في علم الله» موصولة. و قوله: «من صور الأكوان الحادثة» بيان لـ«ما».

[ص ٢٨٣، س ١٤ / ص ٣٣٦، س ١٦]

قوله: «سابقاً»: أي في العلم الإجمالي الذاتي الأزلي السابق على وجودها.

[ص ٢٨٣، س ١٤ / ص ٣٣٦، س ١٦]

قوله: «و لاحقاً»: أي في العلم التفصيلي اللاحق لوجودها إذ حدوث كل صورة لاحقة و زوال كل صورة سابقة معلوم له تعالى مشهود له في علمه الإحاطي الإجمالي و التفصيلي.

و الظاهر أنّ قوله: «ورودها في مقابر هذه الدنيا» و قوله: «و بعد

صدورها عنها» بضم لفظ «بعد» كلاهما مرفوعان بسبب صيغة اسم المفعول المذكور بقوله: «الموجودة» بعنوان النيابة عن الفاعل؛ و المعنى أنّ ورودها في مقابر الدنيا و صدورها عنها بعدُ كلاهما معلومان له تعالى موجودان في علمه السابق و اللاحق؛ أو يقال التقدير: «قبل ورودها في مقابر هذه الدنيا و بعد صدورها عنها» فسقط لفظ «قبل» من العبارة سهوا من الناسخ أو المطبعة؛ و على أيّ حال فقوله: «فقبر الحياة الجسدانية» مبتدأ، و قوله: «هو تكونهما التدريجي» خبره. و قوله: «في دار الدنيا» ظرف لقوله: «تكونهما و تقلبهما». و قال الحكيم السبزواري في التعليقة: إنّ قوله: «مقدار» مفعول فيه بتقدير «في» و لفظ «في دار الدنيا» خبر المبتدأ قائلا إنّ قدر الحركة هو الزمان و الزمان ليس قبرا.

أقول: لا حاجة إلى تلك التكلفات و التأويلات، بل الأولى ما قلناه؛ لأنّ العبارة صريحة في أنّ قوله: «هو مقدار تكونهما التدريجي» خبر المبتدأ خصوصا بالوجه الذي قرّرناه، و كون المقدار باعتبار إضافته إلى التكوّن قبرا مما لا محذور فيه، لأنّ المقصود نفس التكون و التقلب التدريجيين الواقعين في الأزمنة المتعاقبة، لا نفس الأزمنة.

[ص ٢٨٣، س ١٦ / ص ٣٣٦، س ١٨]

قوله: «فأشير إلى هذه القبلية»: أي قبلية ورود الصور الموجودة في علم الله تعالى.

[ص ٢٨٣، س ١٧ / ص ٣٣٧، س ١]

قوله: «وإلى هذه البعدية»: أي بعدية صدورها عن مقابر الدنيا إلى مفاوز الآخرة.

[ص ٢٨٤، س ١ / ص ٣٣٧، س ٥]

قوله: «دائرة العرش»: ما أحسن و ألطف تشبيه عالم الوجود بشراشره بدائرة لها محيط و مركز و قوسا النزول و الصعود و جعل محيطها الذي هو محل

العقول و النفوس الكلية القدسية. و أقرب العوالم بالواجب الوجود و حضرة المعبود مأوى القلوب و الأرواح؛ إذ المراد هنا بـ«القلوب» الجواهر المجردة، و جعل نقطة العرش التي هي نقطة مركز الدائرة؛ و أبعد العوالم عن حضرة الواجب العظيم شأنه مسكن الطبائع و الأجساد.

و قوله: «لتلك الأرواح و القلوب العرشية» مفعول لقوله: «أمر» و اللام للصلة. و قوله: «قابلية» فاعل قوله: «يقبل» و قوله: «و استعدادهما» عطف على قوله: «قابلية». و قوله: «شطرا من الأزمنة» منصوب على الظرفية بتقدير «في». و قوله: «هذا القلوب و الأرواح» مفعول لقوله: «تقبل». و المراد بـ«الحياة» في قوله: «و الملاقات للحياة الحكمية العقلية» و بتعبير المصنف الحياة الأخروية الفاضلة.

[ص ٢٨٤، س ١٠ / ص ٣٣٧، س ١٥]

قوله: «لباس الجوع»: أي الجوع لطعام العلوم و الحكم و طعام اللقاء و الوصال للعقول و الأرواح الفاضلة الكاملة.

[ص ٢٨٤، س ١٠ / ص ٣٣٧، س ١٥]

قوله: «و الخوف»: أي الخوف عن كل شيء لما فيه من العجز و القصور عن المقابلة و المقاومة للشيء المخوف عنه و الذب عن نفسه، إذ من لم يخف الله أخافه الله من كل شيء، و من خاف الله آمَنَه من كل شيء.

[ص ٢٨٤، س ١٠ / ص ٣٣٧، س ١٥]

قوله: «مع أثقالها و أوزارها»: أي مع ما كسبت بأيديها من الأوصاف الرذيلة و الملكات الردية.

[ص ٢٨٤، س ١٤ / ص ٣٣٨، س ٤]

قوله: «فظهر أنّ الموت»: أي فقد ظهر مما بيّناه من أوّل الإشراق الثاني إلى هنا و خصوصا من قولنا: «فكذلك الإنسان إذا مات و ارتحل عن هذا العالم فقد بقيت له حياتان» إلى قولنا: «كما للقلب إنّ الموت وارد على الأوصاف» أي

على التعلق و الارتباط بين الروح و الجسد و الارتباطات و الاتصالات الواقعة فيما بين الأعضاء؛ أو هو رفض الأوصاف و الأحوال الخاصة بالبدن العنصري الدنيوي و تبديلها بالأوصاف و الأحوال الخاصة بالبدن المثالي الأخروي، فليس الموت إعداما و رفعا للذوات، لبقاء الذوات في جميع النشآت و التحولات و ما وجد لايعدم أصلا.

[ص ٢٨٤، س ١٦ / ص ٣٣٨، س ٥]

قوله: «بعضها عرشية»: إذ هي مشهد القدس و مأوى الأنس بالكاملين الواصلين الفائزين باللقاء الفانين في بحر الوحدة المستشرقين في عين الفناء بشعاع نور الأحدية و ذلك هو الفوز العظيم.

[ص ٢٨٤، س ١٧ / ص ٣٣٨، س ٦]

قوله: «إمّا روضات من الجنان»: لأنّ أهدافهم من الطاعات و العبادات في الواقع رياض الجنان و مصاحبة الغلمان و معانقة الحور في القصور و إن كانت بحسب الظاهر امتثال أمر الرحمن؛ فهم و الفرقة العاصية الطاغية كلاهما سيّان في أنّ مقابرهما فرشية جسمانية أخروية؛ مع الفرق بينهما في أنّ إحدى المقبرتين روضة من رياض الجنان، و الأخرى حفرة من حفر النيران.

و كون العود كالبدء المستفاد من الآية الكريمة إشارة إلى ما قرّره من أنّ المقبور في القبور الفرشية بعد مفارقة النفوس عن الأبدان الدنيوية هي أيضاً الأبدان بأعيانها ــ على الوجه الذي قرّره و حقّقه في مبحث المعاد ـ إلّا أنّ بعض تلك القبور روضة من رياض الجنان و بعضها حفرة من حفر النيران؛ فليست قبورهم إلّا فرشية و ليس لهم نصيب من القبور العرشية، و إن كانوا من الزُهّاد العُبّاد و تاركي الدنيا لكن لا للمولى، بل للعقبى و نيل القصور و مصاحبة الحور و شرب الشراب الطهور.

و المراد بـ«الجوهر الفرد» الجوهر العقلي، إذ هو الصادر الأوّل عند الجمهور و توصيفه بالفرد لتجرده التام و فردانيته الكاملة و بساطته و

براءته عن جميع التراكيب سوى التركيب عن الماهية و الوجود الشامل لما سوى الواجب ـ جلّ شأنه ـ و إن كانت العقول عند حكماء الإشراق إنّيات محضة و وجودات صرفة مندكة الماهيات بسبب القرب التام؛ و كان ذلك أيضاًمن شواهد الفردية. و قوله تعالى: ﴿كما بدأكم تعودون﴾[1] كالآية الكريمة المذكورة قبلا في الدلالة على ما دلّت هي عليه.

[ص ٢٨٥، س ٣ / ص ٣٣٨، س ١٢]

قوله: «من جواهر متعددة»: و هي العناصر الأربعة البسيطة المشهورة عند الجمهور أو الهيولى و الصورتان الجسمية و النوعية. و العناصر الأولية عند المعاصرين إثنان و سبعون عنصرا.

[ص ٢٨٥، س ٤ / ص ٣٣٨، س ١٤]

قوله: «أمر زماني»: لكونها متدرجة الوجود بحكم الحركة الجوهرية غير متخللة بالثبات و السكون في آن و لحظة دون الوصول إلى الغاية القصوى، و لذا لايبقى هي مع أعراضها زمانين.

[ص ٢٨٥، س ٦ / ص ٣٣٨، س ١٦]

قوله: «إلى عالمه»: فالجوهر الجسماني و هو العنصر البسيط إلى العناصر الكلية، و الجوهر الروحاني إلى عالم النفوس أو العقول.

[ص ٢٨٥، س ٧ / ص ٣٣٩، س ١]

قوله: «و العرض قائم بغيره»: فالعرض الجسماني قائم بالجوهر الجسماني، كما أنّ العرض الروحاني قائم بالجوهر الروحاني؛ فهو أي العرض الجسماني ثابت في الجوهر الجسماني الذي مسيره إلى العالم الجسماني باق معه حيث ما كان؛ فلايجوز له الانتقال من موضع الدنيا إلى موضع الآخرة.

و قوله: «و كيف و الأعراض المحسوسة ...» دليل آخر لعدم انتقالها إلى

---

١. سوره أعراف، آيه ٢٩.

عالم آخر بأنّها تابعة للجوهر مستحيلة مع استحالته.

[ص ٢٨٥، س ١٣ / ص ٣٣٩، س ٨]

قوله: «لكانت للحركة حركة»: إذ الارتحال و الانتقال حركة.

[ص ٢٨٥، س ١٣ / ص ٣٣٩، س ٨]

قوله: «و للموت موت»: إذ التدرج موت النشأة و الصورة السابقتين لحصول النشأة و الصورة اللاحقتين، ثم موت اللاحقتين أيضاً لحصول اللاحقتين الأخريين، و هكذا حتى تفنى و تموت النشآت و الصور كلها و تبلغ إلى نشأة الثبات و القرار؛ فلو كان له انتقال و ارتحال إلى عالم الثبات لوجب أن يموت أوّلا حتى يرتحل و ينتقل إلى عالم الآخرة كما هو شأن كل أمر يرتحل من هذا العالم إلى عالم الآخرة فكان للموت موت.

[ص ٢٨٥، س ١٣ / ص ٣٣٩، س ٨]

قوله: «فيلزم أن يكون الديمومه زوالا»: أي إذا ارتحل الأمر التدريجي إلى الآخرة التي هي دار الثبات و البقاء و الديمومة؛ فيلزم أن تكون الديمومة التي هي شأن الآخرة زوالا، إذ الحركة و الارتحال تجدد الشيء و زواله آنا فآناً؛ و أن تنقلب الآخرة دنيا بوجود ما شأنه الوجود في الدنيا فيها، و تنقلب الحياة موتا بوقوع الأمر المائت فيها؛ إذ الآخرة دار الحياة و الحركة، و التدرج موت بعد موت؛ و أن تنقلب الحقيقة و هي عالم الآخرة و يوم تبلى السرائر بطلانا، و هو اكتساء الشيء بكسوة عالم الزوال و البطلان و الفساد؛ إذ الدنيا دار الاختفاء و الاختباء و الكمون و استتار الباطن تحت غشاء الظاهر، و الآخرة دار الباطن، و الباطن حقيقة الشيء، و الظاهر صورته، و الصورة في معرض البطلان و هي حجاب الباطن.

[ص ٢٨٥، س ١٥ / ص ٣٣٩، س ١٠]

قوله: «و لاينتظم مع هذا العالم في سلك واحد»: فلايكونان ممتزجين و لا متداخلين و لا منطبقين و لا متصلين اتصال الأمرين المتقدّرين؛ فليس

أحدهما في عرض الآخر و لا أحدهما من الآخر في جهة واحدة أو في اتصال واحد زماني أو مكاني كاتصال الليل بالنهار و بالعكس، أو مكاني كاتصال جسم بجسم آخر في طوله أو عرضه، أو كاتصال الأجزاء المتشابهة أو المتخالفة بعضها ببعض.

[ص ٢٨٦، س ١ / ص ٣٣٩، س ١٥]

قوله: «و بقي الجواهر المفردة»: قال الحكيم السبزواري: «أي الجواهر الغير المركبة من الهيولى و الصورة، أو الغير المركبة مع أعراض هذه الدنيا. و هذه الجواهر هي النفس و قواها و الصورة المثالية من البدن».

أقول: فليس المراد بالتركيب في قوله: «ركّب الجسم ...» التركيب الاختلاطي الامتزاجي كما هو شأن الجسم الدنيوي الحاصل من اختلاط العناصر و امتزاجها المعِدّ لحدوث النفس بمراتبها؛ و لا المراد من الجسم الجسم المؤلّف من الهيولى و الصورة الجوهرية الامتدادية القابلة للفصل والوصل ـ على ما سبق منه قدس سره من أنّ الجسم الأُخروي ليس كالجسم الدنيوي المسبوق وجوده بالقوة و الاستعداد الحادث قبل حدوث النفس و تعلقها بالبدن، بل هو جسم حاصل بإنشاء النفس على عكس حال الجسم الدنيوي ـ بل المراد من التركيب هنا إيجاد الشيء و إعادته على هيأة كان عليها في الدنيا، مع الفرق بينهما في أنّ الجسم الدنيوي مركب من الهيولى و الصورة و من الأعراض المقارنة له و قابل للكون و الفساد و الاتصال و الانفصال و الاضمحلال و الفعل و الانفعال سابق الوجود على وجود النفس؛ و الجسم الأُخروي عري بريء عن الكون و الحدوث و سائر الأوصاف الجسمانية الدنيوية، حاصل بإنشاء النفس و إبداعها و خلقها و تصويرها. فالتعبير بـ«التركيب» و «العود» لمجرد التقريب إلى الأذهان و تجسّم الأحوال الأُخروية على النحو المعهود المأنوس للأفهام؛ و إلّا فأين الآخرة من الدنيا و اللطيف من الكثيف، و أين الباطن من الظاهر، و أين الباقي

من الزائل الدائر.

و قسْ و اعتبر جميع شئون الآخرة و أوصافها و أحكامها على وزان الزمان الأُخروي و مغايرته مع زمان الدنيا المستفادة من قوله تعالى: ﴿و إنّ يوما عند ربّك كألف سنة مما تَعدّون﴾ [۱] فإنّ اليوم الواحد من أيام الدنيا إثنا عشر ساعات أو أربع عشر ساعات أو أقل أو أكثر على اختلاف طول النهار و قصره في الربيع و الخريف و الصيف و الشتاء؛ و اليوم الواحد من أيام الآخرة كألف سنة مما تعدون أي بحسب السنين المعهودة عندكم، و إلّا فلعلها أكثر منها بكثير بحيث لاتقدرون على إحصائها؛ ففي الإتيان بحرف التشبيه إيماء إلى ذلك.

و هذه الآية أقوى شاهد على المغايرة التامة ما بين الدنيا و الآخرة و سعتها و إحاطتها، و أنّ الدنيا من الآخرة كالقطرة من البحر من حيث الصورة، أو كالجسم من الروح من حيث المعنى، أو كالمركز من المحيط من حيث الإحاطة.

[ص ۲۸٦، س ۱ / ص ۳۳۹، س ۱٥]

قوله: «اضمحلت الهيئات»: أي الأشكال و الأوضاع.

[ص ۲۸٦، س ۱ / ص ۳۳۹، س ۱٥]

قوله: «و الأعراض»: كالكم و الكيف و الوضع و الأين و الفعل و الانفعال و غير ذلك.

[ص ۲۸٦، س ۱۸ / ص ۳٤۰، س ۱۲]

قوله: «شيء من الهيئات البدنية»: لأنّها تابعة للبدن خاصة به باقية ببقائه زائلة بزواله، و لكن تصحبها الهيئات النفسانية و أوصافها الخاصة بها.

[ص ۲۸٦، س ۱۹ / ص ۳٤۰، س ۱۳]

قوله: «بقوتها الوهمية»: الباقية مع النفس كما مرّ سابقا.

---

۱. سوره حج، آيه ٤۷.

[ص ٢٨٦، س ١٩ / ص ٣٤٠، س ١٤]

قوله: «عين الإنسان»: بدل لقوله: «ذاتها» و المراد العينية في الصورة كعينية الصورة المرئية في المنام العارية عن المادة لصاحبها. و شيئية الشيء بصورته لا بمادته.

[ص ٢٨٧، س ١ / ص ٣٤٠، س ١٤]

قوله: «كما كان في الرؤيا»: و للإنسان في الرؤيا حس و شهود باطنيان، يدرك بهما الأمور و يحس بها و يشاهدها فيلتذّ بها و يبتهج أو يتأذّي و يتنفّر. و هذا الحس و الشهود ـ الباطنيان ـ موجودان للنفس أيضاً بعد المفارقة بالموت؛ إذ لا فرق بين النوم و الموت إلّا بأنّ قطع التعلق في النوم عبارة عن توجه النفس إلى عالمها و اتصالها بالعالم العلوي و انصرافها عن هذا العالم بعض الانصراف المستلزم لرفض بعض تدابيرها في البدن؛ و في الموت عبارة عن انصرافها عن هذا العالم بالكلية المستلزم لرفض جميع تدابيرها و اتصالها بالعالم اللائق بها على حسب آرائها و أعمالها و أوصافها مع بقاء بعض العلائق في مدة يسيرة و زمان قصير على ما مرّ في حديث «عَجْب الذنَب».

و الظاهر أنّ قوله: «كما كان في الرؤيا» جملة معترضة بين ما قبلها و ما بعدها لتشبيه النفس حال الموت بالنفس حال النوم؛ و أنّ قوله: «يشاهد نفسها ...» متعلق بما قبل الجملة المعترضة و بيان لكيفية مشاهدة النفس ذاتها بعد الموت بقرنية قوله: «كانت في الدنيا»؛ و من الممكن أيضاً جعله متعلقا بقوله: «كما كان في الرؤيا» و جعل قوله: «في الدنيا» كناية عن حال اليقظة و جعل قوله: «و يشاهد الأمور ...» ناظرا إلى بيان مشاهدة النفس للأمور بعد الموت.

[ص ٢٨٧، س ٣ / ص ٣٤٠، س ١٥]

قوله: «و تشاهد الآلام الواصلة»: و يحس بتلك الآلام المشهودة فترى الحيّات

تنهشها و العقارب تلدغها و الصور الردية القبيحة تصحبها؛ و كلها مظاهر أعمالها و هياكل تصورت بها أوصافها و أحوالها و نيّاتها السيّئة.

[ص ۲۸۷، س ۷ / ص ۳٤۱، س ٤]

قوله: «هذه الهيئات»: أي الهيئات الملِذّة أو المؤذية. و أمّا القبر الجسماني و الحفرة المدفون فيها جسده فهو قبر لبدنه و جسمه الفاقدين للإدارك و الشعور؛ و الهيئات قبر لروحه و نفسه المدركة الشاعرة؛ فبدنه مدفون في حفرة جسمانية، و نفسه مدفونة في هيأة نورانية أو ظلمانية ملِذّة أو مؤذية.

[ص ۲۸۷، س ۱۰ / ص ۳٤۱، س ۷]

قوله: «و أمّا البعث»: فللإنسان قبران: أحدهما لجسمه، و الآخر لروحه؛ و له بعثان: أحدهما بعد الموت و قبل قيام الساعة، و الآخر بعد قيام الساعة؛ و له في كل منهما بهجة و سرور و سعادة أو غصة و حسرة و شقاوة.

و البعث إمّا انبعاث الأجداث عن القبور، و إمّا الخروج عن الهيئات المحيطة بالإنسان و الأغشية الحائلة بينه و بين عالم النور و معدن السرور. و قد أشير إلى الأوّل بقوله تعالى: ﴿إذا بعثر ما في القبور﴾[1]، و إلى الثاني بقوله: ﴿و حصّل ما في الصدور﴾[2]؛ فهذا البعث المذكور في كلامه ـ قدّس سرّه ـ هاهنا إشارة إلى البعث الثاني الذي هو التهيؤ[3] لشرف الحضور في معدن النور و القدوم إلى ربّ الأرباب و القيام بين يدي ربّ العالمين و سلطان السلاطين.

[ص ۲۸۷، س ۱۹ / ص ۳٤۱، س ۱٦]

قوله: «على سبيل الوفد»: «الوفود» هو الحضور على سبيل التكريم و سبق الدعوة للإحسان و التنعيم؛ و «الورد» و إن كان بمعناه اللغوي عاما إلّا أنّ المقصود هنا ـ ولو بقرنية المقابلة ـ هو الحضور للتفتيش و احتساب الأعمال و الأفعال، كورود المتهم بالجرائم أو المرمي بالجور و الفجور عند الحاكم.

---

۱. سوره العاديات، آيه ۱۰.
۲. سوره العاديات، آيه ۱۰.
۳. نسخه اصل: التهياء.

[ص ٢٨٨، س ١٠ / ص ٣٤٢، س ١٠]

قوله: «الأشقياء المُدبِرين»: أي المعرضين عن الحق و آياته. و هذا القيد لإخراج الأشقياء القاصرين المرتكبين للمعاصي و المناهي لا عن الإدبار و الإعراض بل لجهلهم و قصورهم.

[ص ٢٨٨، س ١٦ / ص ٣٤٢، س ١٦]

قوله: «حيوانا إنسانيا»: و هو البدن الهورقليائي البرزخي. و الشاهد على وجوده أمور:

منها أنّه هو الذي يراه و يشاهده الإنسان من أهله و أصدقائه بعد موتهم أو في زمان غيبتهم في النوم، أو في حالة الإغماء، أو الأمور العارضة المزعجة إيّاه، أو في بعض الخلسات الواقعة له.

و منها أنّه لابد فيما بين كل طرفين متضادين من وجود أمر متوسط هو البرزخ بينهما، لامتناع الانتقال عن الأطراف إلّا بعد طي الأوساط.

و منها امتناع اتحاد النفس و هو الجوهر الملكوتي النوراني مع البدن و هو الجوهر المادي الظلماني، إلّا بوجود الواسطة و كونها المتعلق الأوّل كما مرّ بيانه.

[ص ٢٨٨، س ١٧ / ص ٣٤٢، س ١٧]

قوله: «بل هو الذي يحشر يوم القيامة»: لفساد البدن الجسماني اللحماني و انعدامه بزوال التركيب و انحلاله و امتناع إعادة المعدوم بعينه؛ و لكون هذا الإنسان البرزخي الصوري هو القالب المناسب للنشأة الصورية و الأخروية، و تعلق النفس به في النشأة الآخرة للحساب و الثواب و العقاب؛ و لعلّ تعلق النفس به في الآخرة هو المقصود من التناسخ المذكور في كلام الأقدمين و في الشرائع الحقة.

قال المصنف في الفصل السابع عشر من الباب الحادي عشر من علم النفس من كتاب الأسفار ناظرا إلى وجود هذا الجسم البرزخي الصوري

المتوسط بين النفس و البدن العنصري بهذه العبارة: «اعلم أنّ الأرواح ما دامت أرواحا لاتخلو عن تدبير أجسام لها. و الأجسام المتصرفة فيها قسمان: قسم تتصرف فيها النفوس تصرفا أوّليا ذاتيا من غير واسطة، و قسم تتصرف فيها النفوس تصرفا ثانويا تدبيريا بواسطة جسم آخر قبله.

و القسم الأوّل ليس محسوسا بهذه الحواس الظاهرة لأنّه غائب عنها، لأنّها إنّما تحس بالأجسام التي هي من جنس ما تحملها من هذه الأجرام التي هي كالقشور وتؤثّر فيها، سواء كانت بسيطة كالماء و الهواء و غير هما أو مركبة كالحيوان و النبات و غيرهما، سواء كانت لطيفة كالأرواح البخارية أو كثيفة كهذه الأبدان اللحمية الحيوانية و الأجساد النباتية، فإنّ جميعها ليست مما تستعملها النفوس و تتصرف فيها إلّا بالواسطة.

و أمّا القسم الأوّل المتصرف فيه فهو من الأجسام النورية الحية بحياة ذاتية غير قابلة للموت، و هي أعلى رتبة من هذه الأجسام المشفة التي توجدها هنا و من التي تسمى بـ«الروح الحيواني»، فإنّها من الدنيا و إن كانت شريفة لطيفة بالإضافة إلى غيرها، و لهذا تستحيل و تضمحل سريعا و لايمكن حشرها إلى الآخرة؛ و الذي كلامنا فيه من أجسام الآخرة، و هي تحشر مع النفوس و تتحد معها و تبقى ببقائها. و أمّا البرازخ العلوية فالتي في نهاية العلو في هذا العالم الذي يقال لها «سدرة المنتهى» فهي كأنّها عين الصورة بلا مادة، فحكمها يشبه أن يكون كحكم الأجسام الخيالية» ـ انتهى موضع الحاجة.

و أمّا قوله: «و أمّا البرازخ العلوية ...» فناظر إلى مسألة عويصة غير معلومة إلّا لأصحاب الكشف و الشهود، و هي مسألة نهاية الفضاء و أنّه ما هي نهاية الفضاء و إلى أيّ شئ ينتهي الفضاء. فقال إلى البرازخ العلوية التي هي نهاية العلو من هذا العالم التي يقال لها سدرة المنتهى، فهي لكمال لطافتها كأنّها عين الصورة بلا مادة. و المستفاد من قوله: «فالتي في نهاية

العلو من هذا العالم» أنّ لتلك البرازخ أيضاً مراتب في الدنوّ و العلو و اللطافة و أنّ العالي مرتبة منها المسمى بـ«سدرة المنتهى» التي هي كأنّها عين الصورة بلا مادة هي نهاية الفضاء. و التعبير بالبرزخية للدلالة على كمال لطافتها الجسمية الموجب لجعلها شبيهة بالأجرام البرزخية العارية عن المادة، فإنّ الجسم البالغ في اللطافة إلى أعلى مراتبها كأنّه صورة بلا مادة كالموجود البرزخي.

و لنا في بيان هذه المسألة تحقيق أوردناه في رسالة مستقلة.

و في الآيات النازلة في معراج النبي ـ صلى الله عليه و آله ـ و بلوغه عند سدرة المنتهى و دنوّه منه تعالى و تدلّيه بربه الأعلى و قوله تعالى: ﴿إذ يغشى السدرة ما يغشى﴾ [1] بلفظ «ما» الدالة على إبهام الأمر و غموضه عن فهم الناس و دركهم إلّا الأخصّين من أوليائه و أمنائه و سفرائه إشارات و دلالات على ما ذكره المصنف؛ إذ بلوغه إلى السدرة و عروجه منها إلى مقام القرب الأتم و التدلّي بربه الأكرم لايمكن إلّا بالتجرد عن المادة و خلع الصورة الجسمانية العنصرية؛ و لا الوصول إلى قاب قوسين أو أدنى إلّا برفض جميع الأوصاف الملكية و خلع جلباب الأنانيّة و التجرد التام الأتم عن جميع ما في العالم و التهيؤ [2] للقاء الإله الأعظم؛ و ليس ذلك إلّا لمن فاق الملك و الملكوت و نال أعلى مقامات الجبروت، و خرق جميع الحجب الحائلة بين الرب و العبد، و أخلص له إخلاص الواله العاري عما سواه؛ و قد ورد في الحديث: «إنّ لله سبعين حجابا».

و المراد من «المسجد الحرام» عالم الأجرام و الأجسام، و بـ«المسجد الأقصى» مقام القرب الأتم الذي هو مسجد أكمل الكاملين.

[ص ٢٨٩، س ٩ / ص ٣٤٢، س ١٠]

قوله: «إلّا أنّها تتبدّل غير الأرض»: فهي غير الأرض الدنيوي بالتجرد عن

---

١. سوره نجم، آيه ١۶.

٢. نسخه اصل: التهياء.

المادة، و عينها بالصورة؛ و قابليتها للمدّ و الانبساط لأجل فقدان المادة الآبية عن الانبساط الزائد على المقدار الممكن، فإنّ في بعض الأجسام الدنيوية خاصية قبول اللف و النشر و القبض و البسط: إمّا بذاته كالماء و ما في حكمه مما شأنه الامتداد و البسط، أو بدخول الهواء في أجزائه و حصول الخلل و الفرج فيما بين أبعاده و أبعاضه. و جميع ذلك من خصوصيات المادة، و إن كانت الصورة أيضا تابعة لها في أحوالها و الشكل قابلا للتغيير و التبديل في القبض و البسط و اللف و النشر.

ثم إنّ امتداد الأرض و انبساطها في المحشر إنّما هو بقدر يتسع لاستقرار جميع الخلائق من الأولين و الآخرين فيها و حشرهم عليها كما صرّح بذلك المصنف في العبارة. و ليس في ذلك دلالة بالصراحة على عدم تناهي أبعاد الأرض في المحشر و إن كانت الأفراد و الأشخاص المحشورة فيها اليوم غير متناهية، فلا حاجة إلى تأويل عدم التناهي بجامعية أرض المحشر لمراتب أرض الدنيا على ما في تعليقة الحكيم السبزواري؛ إذ الأبدان و الأبعاد الأخرويتان مغايرتان للأبدان و الأبعاد الدنيويتين، و ليست الآخرة دار التزاحم و التعاند و التناهي و اللاتناهي الامتدادي، فليست الأحكام الجارية في الأبدان و الأبعاد الدنيويتين جارية في الأبدان و الأبعاد الأخرويتين.

[ص ٢٨٩، س ١٣ / ص ٣٤٣، س ١٣]

قوله: «و من أطلق الله حقيقته عن قيد الزمان و المكان»: للحكيم السبزواري هنا تعليقة مفيدة غاية الإفادة في تبيين المقصود من قوله: «إنّ مجموع الزمان و ما يطابقه ...»: «فمجموع الأزمنة الدنيوية المتعاقبة في الآزال و الآباد عند الله كساعة واحدة هي شأن واحد من شئون الله، مشتمل مع وحدته على جميع شئون التجليات الواقعة في كل يوم و ساعة؛ و هكذا في نظر العارف الكامل الواقف على أسرار الوجود الناظر إليها بعين الشهود، و إن كان في نظر الساكنين في حريم الزمان و المكان الدنيويين المقيدين في سلاسل القيود

الزمانية و المكانية منقسما إلى سنين و شهور و أسابيع و أيام و ليالي و ليس له بداية و نهاية؛ و هكذا مجموع الأمكنة الواقعة في وقت المنقطعة إلى قطعات محدودة و أقاليم معروفة و ممالك محروسة و بلدان معمورة بأسرها مكان واحد عند الله و عند العارف الكامل الواصل الخبير البصير بحقائق الأمور؛ فكما اتصلت الأوقات في نظر شهود ليس بعضها منفصلا عن بعض و لا مشهودا بالتعين و الاستقلال، اتصلت الأمكنة التي في كل آن من غير انفصال و انقطاع و تعين خاص وحد مخصوص متميز بعضها عن بعض؛ فعلى هذا القياس اتصال الأزمنة و الأمكنة و وحدانيتهما في الآخرة.

[ص ٢٩٠، س ٦ / ص ٣٤٤، س ١٠]

قوله: «و هذا المعنى»: أي الحركة الجبلية و العبادة الفطرية التي هي الصعود إلى جانب الكمال الذي هو صراط الله المستقيم الذي يمرّ عليها السالكون سبيل الحق مستويا من غير انحراف و اعوجاج. و تسميتها بالعبادة الفطرية لكونها طاعة و عبادة في نظام الوجود و طي قوس الصعود.

[ص ٢٩٠، س ١٠ / ص ٣٤٤، س ١٤]

قوله: «قوة استعدادية»: حاملها الهيولى.

[ص ٢٩٠، س ١٠ / ص ٣٤٤، س ١٤]

قوله: «حفظ المزاج»: عن الخروج عن الاعتدال حفظا موجبا لبقاء التركيب و صون العناصر عن الانفكاك و التفرق الموجب للانحلال و فساد الصورة الطبيعية.

[ص ٢٩١، س ٢ / ص ٣٤٥، س ٨]

قوله: «فهذا هو معنى صراط الله»: أي التوجه إلى عالم الآخرة بتحمل الرياضات العلمية و العملية.

[ص ٢٩١، س ٥ / ص ٣٤٥، س ١١]

قوله: «يوجب السقوط عن الفطرة»: لأنّ التوجه إلى الحق و طيّ المنازل و

المراحل الموصلة إليه فطرة النفس الناطقة الإنسانية التي هي جوهر نوراني و شعلة ملكوتية و جلوة إلٰهية.

[ص ٢٩١، س ٧ / ص ٣٤٥، س ١٣]

قوله: «أدقّ من الشعر»: لأنّ إصابة الحق و درك الحقيقة و تجريدها عن أغشية الأوهام و الوقوف على الأنظار الدقيقة في العلوم العقلية و لاسيما في المسائل الإلهية هو صراط الكاملين في العلم و المعارف العقلية الحقيقية الذي هو أدقّ من الشعر. و لايقدر على السلوك و التخطي فيه إلّا الأوحديون منهم؛ و بالجملة هو شأن الكاملين في الحكمة النظرية.

[ص ٢٩١، س ١٤ / ص ٣٤٦، س ١]

قوله: «و الوقوف على الوجه الثاني»: أي الوقوف و السكون بلا حركة و انتقال و ارتحال.

[ص ٢٩١، س ١٤ / ص ٣٤٦، س ١]

قوله: «يوجب الشق و القطع»: أي شق الطريق و قطعه عن وسطه، كمن يقف في بعض الطريق و لايجاوزه، لضعفه أو لفسخ عزيمته أو لمانع حادث.

[ص ٢٩٢، س ٩ / ص ٣٤٦، س ١٣]

قوله: «قدجمعت فائدة الخبرين المذكورين»: لاشتمالها على النور المذكور في الخبر الثاني بقوله: «إنّ الصراط يظهر يوم القيامة ...» و على السعي المشار إليه في الخبر الأوّل بقوله: يمرّ المؤمن على الصراط كالبرق.

[ص ٢٩٢، س ١٠ / ص ٣٤٦، س ١٥]

قوله: «و لا عرض له»: و لذلك كان دقيقا أدق من الشعر إذ ليس له إلّا الطول.

[ص ٢٩٢، س ١٣ / ص ٣٤٧، س ٢]

قوله: «يرد أمثالنا النار»: أي ما سوى الأنبياء و الأولياء المعصومين عن الخطأ. فهم مصونون عن الزلّة و الانحراف و البطؤ في المرور على الصراط، لعصمتهم لقوله تعالى: «إلّا من عصمه الله». و في حق يوسف الصديق: ﴿و

همّ بها لولا أنْ رأىٰ برهانَ ربّه﴾ [١] و في حق الخمسة الطيبة و أولادهم الطيّبين: ﴿إنّما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت و يطهركم تطهيرا﴾ [٢] و في زيارة الجامعة الكبيرة: «عصمكم الله من الزلل» فالخطاب في قوله تعالى: ﴿و إنْ منكم إلّا وارِدُها﴾ [٣] شامل لمن سواهم؛ هذا.

و في بالي أنّه ـ قدس سره ـ جعل هذه الآية ناظرة إلى ورود الكل و نزولهم في العالم الجسماني الذي هو أنزل منازل الوجود في قوس النزول، و هو جهنم التجسم و التعلق بالمادة و عوارضها و البعد و الاحتجاب عن أرفع مقامات الوجود و أعلى مراتبه، و شمول النجاة المذكور بقوله تعالى: ﴿ثم ننجّي الذين [٤] اتّقوا﴾ [٥] لأهل الإيمان و التقى و السعي البليغ في التخلص عن هذه النشآت الردية الدنية البعيدة المحجوبة عن الحق؛ و ذلك لسعيهم و جدّهم في طلب الحق و رفض الباطل و ترك العلائق و العوائق، و خرق الحجب و الهجرة عن دار الغرور و محطّ الشرور و الخلاص عن آفاتها و دركاتها، و الورود إلى معدن النور و دار السرور و نيل بركاتها.

[ص ٢٩٣، س ٢ / ص ٣٤٧، س ١٠]

قوله: «جسرا ممدودا على متن جهنم طبيعتك»: و هو الجسر الذي كان يمشي عليه في الدنيا في طلب أمياله و هوساته و مشتهياته الحيوانية من المآكل و المشارب الهنيئة و المطامع و المناكح و سائر اللذائذ الشهيّة؛ و تلك هي التي تزيد في طوله و عرضه و عمقه، و توجب كثرة رشده و عظم حجمه؛ فإنّ نيل المشتهيات النفسانية و لاسيما المناكح الشهية و المطامع البهية و البهجة و السرور الحاصلين بمصاحبة النساء الجميلة و مضاجعتهن مما يورث السمن و يوجب الازدياد في الأبعاد و الأقطار الثلاثة.

---

١. سوره يوسف، آيه ٢٤.
٢. سوره احزاب، آيه ٣٣.
٣. سوره مريم، ٧١.
٤. نسخه اصل: + آمنوا و.
٥. سوره مريم، آيه ٧٢.

[ص ۲۹۳، س ۳ / ص ۳٤۷، س ۱۲]

قوله: «من ظلٍّ ذي ثلاث شعب»: لعل المقصود من الشعب الثلاث الطول و العرض و العمق التي هي الأبعاد الثلاثة للجسم. و التعبير بـ«الظل» باعتبار أنّ الجسم بأبعاده ظل النفس؛ أو المقصود المراتب الثلاث لوجود الإنسان: الشعبة الأولى صورتة الجسمانية الدنيوية و هي الإنسان البشري اللحمي، و الشعبة الثانية صورته البرزخية الأخروية و هي الإنسان الصوري النفساني على درجاته، و الشعبة الثالثة صورته العقلية الملكوتية و هي الإنسان العقلي على ما مرّ من أنّ الإنسان جسماني و نفساني و عقلاني؛ فالتعبير بـ«الظل» حينئذ باعتبار أنّ الإنسان ظل الله.

و الظاهر أنّ الظرف في قوله: «من ظل» متعلق بقوله: «ممدودا» و قوله: «إذ كان جسمك ظل حقيقتك» بيان لوجه التعبير بـ«الظل» و أنّ الضمير في قوله: «و هو ظل غير ظليل» عائد إلى الجسم في قوله: «و جسمك»؛ و كونه غير ظليل ظاهر، إذ ليس لهذا الظل ظل آخر، لأنّه صنم الأصنام و آخر مراتب وجود الإنسان في قوس النزول، فلا صنم له. و قوله: «لايغنيها من اللهب» إشارة إلى فرط تمايلها إلى الطغيان و الالتهاب بنيران الشهوات و المطامع النفسانية المشتعلة في باطنها و حرصها على اجتلاب اللذائذ الجسمانية؛ أي لايغنيها و لايصرفها شيء عن لهب الطبيعة و هوساتها و أميالها المشتعلة في باطنها. و الضمير في قوله: «بل هو الذي يقودها» عائد إلى قوله: «جسمك» لأنّ ارتكاب الشهوات النفسانية إنّما هو بالآلات الجسمانية و قيادتها.

[ص ۲۹۳، س ۱۰ / ص ۳٤۸، س ٤]

قوله: «و هو كتاب منطو اليوم»: أي الروح و ما اجتمعت فيه من صور المدركات كتاب منطو صفحاته و أوراقه، مستور عباراته و جملاته عن أعيننا و أبصارنا اليوم مادُمنا في الدنيا التي هي دار الاحتجاب و الاستتار.

و قوله: «لايُجلّيها إلّا لوقتها» اقتباس من القرآن الكريم أي لايكشف الحجاب عن وجهها إلّا في وقت معلوم عند الله تعالى هو يوم كشف الغطاء و رفع الحجاب و انجلاء السحاب.

[ص ٢٩٣، س ١٣ / ص ٣٤٨، س ٧]

قوله: «يوجب خلود الثواب و العقاب»: الأوّل برسوخ الهيئات و الملكات الفاضلة و تجسّمها بصور حسنة محبوبة؛ و الثاني برسوخ الهيئات الردية و الملكات الدنيّة و تجسّمها بصور قبيحة مولمة موذية.

[ص ٢٩٤، س ٥ / ص ٣٤٨، س ١٧]

قوله: «و في مقابله»: أي و في مقابل قوله تعالى: ﴿إنّ الذين قالوا ربُّنا الله ...﴾ [١] في حق أهل الإيمان و الاستقامة فيه، قوله تعالى: ﴿هل أنبّئكم على من تتنزّل الشياطين﴾ [٢] في حق أهل الكفر و الفسوق المُلحّين على كفرهم و فسقهم، و هكذا قوله تعالى: ﴿و من يعشُ عن ذكر الرحمن ...﴾ [٣].

[ص ٢٩٤، س ٧ / ص ٣٤٩، س ٢]

قوله: «بالثبات و الدوام»: فعلّة خلود الفريقين ثباتهما و بقاؤهما على نياتهما و آرائهما و أعمالهما و عدم انصرافهما عمّا كانا عليه ماداموا في الدنيا، حتى لو عاشوا آلاف سنين ـ بل و طول الدهر ـ لكانوا ثابتين على نياتهم و أعمالهم؛ و لذا ليس اعتذار العُصاة الطُغاة ـ المُلحّين على عصيانهم و طغيانهم المُعرضين عن الحق و آياته عمدا و عنادا و استكبارا ـ بأنّه لو أعيدوا إلى الدنيا مرة أخرى و عاشوا في المستقبل تابوا و ندموا عمّا فعلوا و أقبلوا إلى الحق مقبولا عند الله، و كان جواب الله لقولهم: ﴿ربِّ ارجعوني لعلّي أعملُ صالحا فيماتركت﴾ [٤] بقوله: ﴿كلا أنّها كلمة هو قائلها﴾ حقا صدقا، لعلمه تعالى بسوء نياتهم و خبث سرائرهم.

---

١. سوره فصلت، آيه ٣٠.
٢. سوره شعراء، آيه ٢٢١.
٣. سوره زخرف، آيه ٣٦.
٤. سوره مؤمنون، آيه ١٠٠.

[ص ٢٩٤، س ٧ / ص ٣٤٩، س ٣]

قوله: «لا بآحاد الأعمال»: لأنّ آحاد الأعمال محدودة متناهية بتناهي الأعمار منقطعة بانقطاع الحياة، فليست موجبة للخلود و الأبدية.

و قوله: «فكل من فعل مثقال ذرة من خير» تفريع و نتيجة لما تقدم من الكلام في نشر الكتب و الصحائف، لا لقوله: «و إنّما يخلد أهل الجنة ...».

[ص ٢٩٤، س ١٧ / ص ٣٤٩، س ١١]

قوله: «و مواد أشخاصها»: أي مواد أجساد الأشخاص و الأفراد المحشورين في الآخرة هي التأمّلات الفكرية و الآراء الحقة العقلية أو التصورات الوهمية؛ الأوّل للصالحين الفائزين بإدراك العلوم و المعارف العقلية و العثور على الحقائق و الدقائق الفلسفية؛ و الثاني للطالحين المحجوبين المشعوفين بالأوهام و التخيلات الردية الباطلة؛ فإنّها تتجسم بصور جميلة بهية أو بصور قبيحة ردية. و مادة الأشخاص و الأفراد المخلوقين في الدنيا هي الأجسام و الأبدان الدنيوية العنصرية.

و قوله: «كما يتروّح الأعمال و الأفعال في الأولى» عِدل و مقابل لقوله: «فيتجسم الأخلاق و النيات في الآخرة»؛ فلفظ الأولى مقابل للفظ الأخرى؛ و المراد بها الدنيا فإنّها الدار الأولى لتكوين الإنسان. و تروّح الأعمال و الأفعال عدل و مقابل لتجسم الأخلاق و النيات. و المراد بتروحها صيرورتها أوصافا و أحوالا للنفس بعد ما كانت أعمالا و أفعالا للبدن.

[ص ٢٩٥، س ١ / ص ٣٤٩، س ١٥]

قوله: «و الفعل ها هنا متقدّم على الملكة»: إذ الملكة تحصل بتكرر الفعل، و في الآخرة بالعكس؛ إذ الملكات الراسخة توجب تجسمها بصور مناسبة، و التجسم فعل، كما أنّ القوة هاهنا متقدمة على الفعل، و في الآخرة بالعكس؛ إذ الآخرة دار ظهور البواطن و بروز النتائج و صيرورة ما بالقوة ما بالفعل.

[ص ٢٩٥، س ٢ / ص ٣٤٩، س ١٦]

قوله: «إنّه عملٌ غير صالح»: قال الحكيم السبزواري: «أي إنّـه مـلكات مـتأخرة متعاقبة لتكرر العمل» ـ انتهى.

أقول: ففي الإخبار عن الذات بالحدث، و عن الموصوف بالصفة، مع أنّـه بحسب الظاهر خلاف قانون الأدب، إشعارٌ بأنّ ابن نوح و إن كان بـظاهره شخصا إنسانيا، لكنّه لتـوغّله فـي الإنكـار و الاسـتكبار و رسـوخ هـاتين الصفتين فيه انكشفت سريرته و ظهر ما في بـاطنه مـن مـلكة الطـغيان و العصيان و التمرد على أبيه و هو النبي المبعوث من الله على أمـته، فـصار عملا غير صالح.

[ص ٢٩٥، س ٢ / ص ٣٤٩، س ١٧]

قوله: «من ذنب المؤمن»: إن قرئ بسكون النون، كما هو المشـهور؛ فـالخبر صريح الدلالة على إثبات المطلوب و هو تجسم الأعـمال حـتى فـي الدنـيا، كصراحتها في قوله تعالى في حق ابن نوح: ﴿إنّه عملٌ غير صالح﴾ [1] على ما مر بيانه. و للحكيم السبزواري وجـوه ثـلاثة فـي مـعنى الخـبر و دلالتـه عـلى المطلوب.

و أمّا إذا قرئ بفتح النون كما قيل، فالمعنى أنّ للكافر مماثلة للمؤمن في الماهية و الشكل و الصورة البشرية، لكونه مخلوقا من مادته و على شكله و صورته و إن كان من أسفل أعـضائه و أخس [2] أجـزائـه، و مـخالفة له فـي الأخلاق و الأوصاف و الفضيلة؛ فالتعبير بـ«الذنَب» و هو في الإنسان أسفل أعضائه، للإشارة إلى دناءة [3] الكافر و خسّته في الدرجة و المرتبة الإنسانية، فهو إنسان ظاهري و حيوان باطني؛ ففي الخبر إشارة إلى مرتبة الكـافر و موقعيته بحسب الباطن و إن كان بحسب الظاهر إنسانا.

---

١. سوره هود، آيه ۴۶.

٢. نسخه اصل: أخص.

٣. نسخه اصل: دنائته.

[ص ٢٩٥، س ٣ / ص ٣٥٠، س ١]

قوله: «ستعارض في»: أي ستقف موقف المعارض المأخوذ بجرائمه و أعماله.

[ص ٢٩٥، س ٤ / ص ٣٥٠، س ٢]

قوله: «صور روحانية و جسمانية»: الصور الروحانية هي الهيئات و الملكات الراسخة فيه في الدنيا، و الصور الجسمانية هي الصور الجسمانية المناسبة لآرائه و أقواله و أفعاله و أعماله و حركاته المتجسمة له بتلك الصور البهية الملذة أو الصور القبيحة المؤلمة المؤذية في الآخرة.

[ص ٢٩٥، س ١٦ / ص ٣٥٠، س ١٥]

قوله: «على الجرميات»: كالعلوم الطبيعية، أي العلم بماهية الجسم و أنواعه و أقسامه و قواها المودعة فيها و خواصها و آثارها و فعلها و انفعالها، و معرفة البسيط و المركب و العناصر الأولية و الأمزجة الحاصلة من ائتلافها، و معرفة الأرض و أقاليمها و ما فيها من أنواع الأحجار و الأشجار و البحار و الأنهار؛ و يدخل فيه العلم ببعض الأحكام و الموضوعات الشرعية المتعلقة بالأبدان، كالعلم بأحكام النكاح و العقد و الطلاق و المتعة؛ و العلم بكيفية المزارعة و المساقات و غرس الأشجار و جري الجداول و الأنهار و حفر الأوبار و السبق و الرماية و نظائرها مما له التعلق بالأجسام و الأجرام بنحو من الأنحاء.

لكن العلوم الطبيعيّة إن كان المقصود من دراستها الوقوف على أسرار الوجود المستودعة في الطبيعة و على نواميس الخلقة و شواهد القدرة و دلائل الإتقان و الحكمة و آثار العظمة و العناية في صنع الإله و التفكر في آلاء الله و في عجائب نظام الأجرام الأرضية و السماوية و غرائبها و اختلاف حركاتها و مقاديرها، و النظر في الأرض و مخازنها و برّها و بحرها و ما أودع الله تعالى فيها من العجائب و الغرائب، و العثور على دقائق خلقة الإنسان و لطائف تدبيره و ما في جوهره من عصارة ما في العالم بأسره و

في نفسه من مظاهر قدرة الله و حكمته و آيات باهرة حاكية عن جامعيته لجميع المراتب في عين وحدته، كل ذلك للتوسل بها إلى معرفة الله و الخضوع و الخشوع في جنب عظمته و سلطانه، كانت معلوماتها أموراً مقدسة؛ و لذا أمر الله تعالى عباده بالتفكر و التدبر في خلق السماوات و الأرض و قال رسول الله ـ صلى‌الله عليه و آله ـ: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و قال الشيخ الرئيس: «من لم‌يعرف الهيأة و التشريح فهو أنين[1] في معرفة الله».

و هكذا العلم بالشرعية المتعلقة بالأعمال البدنية إن كان المقصود من دراستها و التفقة فيها إرشاد العوام إلى طاعة الله و الانقياد لأوامره و نواهيه، لا للترأس على عباد الله و اصطيادهم في شبكة التقليد لإرضاء أمياله و شهواته، فهو أيضا من العلوم المقدسة؛ فليس المقصود الطعن على من صرف بعض أوقاته في تحصيل تلك العلوم بل المقصود الطعن على من قصر عمره في تحصيلها مُعرضا أو منحرفا عن العلوم العقلية و المعارف الإلهية.

[ص ٢٩٦، س ١٠ / ص ٣٥١، س ١٠]

قوله: «و إن لم‌يساو ميزان العلوم و الأعمال موازين الأجرام و الأثقال»: إذ ميزان كل شيء بحسبه:

فميزان كل علم هي القواعد المذكورة في هذا العلم، أو في علم سابق عليه كالصرف و النحو و اللغة و علم الفصاحة و البلاغة للعربية، و المنطق للفلسفة بل لجميع العلوم النظرية لكونه عاصما للذهن عن الخطأ في الفكر، و الكتاب و السنّة و الإجماع و العقل للفقة.

و ميزان الأعمال من التكاليف الدينية مطابقتها للشرائع الإلهية في الأديان الثلاثة السماوية.

---

١. ظاهرا «عنين» درست است به معناى «ناتوان».

و ليس شيء من تلك الموازين مساوية و لا مشابهة لموازين الأجرام و الأثقال كالشاغول للأعمدة، و ككفتي الميزان لتشخيص مقادير الأجرام و الأثقال و أبعادها أو أعدادها؛ فليس من شرط الميزان لكل شيء مساواته و مشابهته لميزان غيره.

[ص ٢٩٦، س ١٣ / ص ٣٥١، س ١٤]

قوله: «لبعض المدركات»: أي المدركات الحسية و الخيالية، فإنّ الحس و بالأخص الحس السالم المصون عن الآفة و الاختلال ميزان صحة الإحساس و إدراك المحسوسات، و هكذا الخيال ميزان صحة التخيلات و إدراك الصور الخيالية.

[ص ٢٩٦، س ١٤ / ص ٣٥١، س ١٤]

قوله: «و العقل الكامل للكل»: أي العقل الكامل هو ميزان تشخيص صحة جميع المدركات الحسية و الخيالية و العقلية. هذا إن كان المراد من العقل الكامل العقل الكامل في التعقل، أي العقل الصريح الغير المشوب بالوهم، فإنّه ميزان صحة جميع المدركات في كل إنسان ذي عقل كامل؛ فإنّه لو زال العقل أو حدث اختلال في القوة العاقلة كما في المجانين أو المبرسمين، أو كان ضعيفا جدا كما في غالب الأطفال في أوائل ولادتهم، اختلّ عمل الإحساس في أكثر الحواس كالباصرة و السامعة و الشامة؛ و هكذا اختلّ عمل الخيال و صارت المتخيلات مغشوشة ملتبسة؛ فلابد للعقل من النظارة في جميع الأعمال و الأفعال الصادرة عن الحواس و الخيال؛ و أيضا لو خرجت الحواس عن طاعة العقل و إرشاده، لوقع الشخص في المهالك و المخاطر؛ هذا. و أمّا إن كان المراد من العقل الكامل العقل الجامع المختص بالفرد الكامل من الأولياء، فهو في الحقيقة ميزان تشخيص الحقائق و درك الأمور النفس الأمرية، و هو الأولى بالهداية و الإرشاد و سوق كل شيء إلى ما هو حقّه، و هو الحي القائم بالأمر الناظر في جميع الأمور بإذن الله و تأييده.

[ص ٢٩٧، س ١ / ص ٣٥٢، س ٢]

قوله: «قرن من نور التقمه إسرافيل»: و هو جند من جنود الله المجنّدة مأمور لإنفاذ أمره و سلطانه، و ملك مقرّب من ملائكته المهيمنين الحافّين حول عرشه، و هو العقل الكلي الجامع لمقام الإحياء و الإماتة بإذن الله في الدنيا و الآخرة: أمّا في الدنيا فكلاهما معاً، لكن الإحياء قبل الإماتة و الإماتة بعد الإحياء؛ و أمّا في الآخرة فإحياء فقط و ليس فيها إماتة. و الأمر في التقدم و التأخر هناك بالعكس، إذ الإحياء هناك بعد الإماته.

و المراد بالنور نور الوجود؛ و حمله على النور الحسي بالنظر إلى ظاهر الآية أيضا جائز، إذ النور من علل الحياة و أسبابه؛ لأنّه عبارة عن ظهور الشيء في نفسه و إظهاره لغيره؛ و ليس الحياة إلّا ظهور الشيء من كتم العدم و الموت هو الخفاء و الخمود، و الخمود ظلمة.

[ص ٢٩٧، س ٢ / ص ٣٥٢، س ٣]

قوله: «و اختلف»: أي وقع الاختلاف بين أرباب الحديث فقال بعضهم أعلاه ضيّق و أسفله واسع و قال الآخر بالعكس.

[ص ٢٩٧، س ٢ / ص ٣٥٢، س ٣]

قوله: «و لكلٍ وجهٌ»: قد بيّن الحكيم السبزواري كلا الوجهين في التعليقة أحسن البيان.

[ص ٢٩٧، س ٤ / ص ٣٥٢، س ٦]

قوله: «نفخة يطفئ النار»: هي نفخة الإماتة و قوله: «و نفخة تشعلها» هي نفخة الإحياء.

[ص ٢٩٧، س ٥ / ص ٣٥٢، س ٧]

قوله: «فصعق من في السموات و من في الأرض»: الصعقة: الصيحة[1]. و المراد هنا الموت الفجأة أو الموت لشدة الوقعة الحادثة. و المراد بمن شاء الله:

---

١. نسخه اصل: الصحيحة. (به يقين غلط تايپى است).

العقول الكلية المقدسة عن ملابسة المادة، الحية بحياة الله، الباقية ببقائه و إبقائه؛ فالصعقة شاملة لمن كان وجوده متعلقا بالمادة و الموت تجريده عنها و قطع تعلقه بها و هذه هي النفخة الأولى المطفية.

و قوله: «ثم نفخ فيه أخرى» إشارة إلى النفخة الثانية المشعلة؛ و الأولى في الدنيا عند استيفاء الغرض و بلوغ الأجل؛ و الثانية عند قيام الساعة لظهور نتائج الأعمال.

[ص ٢٩٧، س ٦ / ص ٣٥٢، س ٨]

قوله: «فإذا تهيأت هذه الصور»: قال الحكيم السبزواري: «أي الصور الطبيعية».

أقول: أي الصور الطبيعة الكائنة في المواد فإنّها مستعدة لفيضان الحياة الثانية بالنفخة الثانية المارّة عليها المشعلة إيّاها بعد النفخة الأولى المارة عليها المطفئة إياها.

قال المصنف ـ قدس سره ـ في بيان نفخ الصور في مبحث المعاد من سفر النفس بعد نقل كلام الإمام الرازي في هذا المقام، «أقول: النفخ من قبل الله تعالى لايكون إلّا إحياءً و إفاضة للروح و إنشاءً للحياة، لكن إنشاء الحياة في نشأة عالية يلزمها الموت عن نشأة سافلة؛ فبالنفخة الأولى تموت الأجساد و تحيى الأرواح، و بالنفخة الثانية تقوم الأرواح قياما بالحق لا بذواتها».

ثم قال: «و اعلم أنّ جميع المواد الكونية بصورها الطبيعية قابلة للاستنارة بالأرواح، كالفحم في استعداده للاشتعال من جهة نارية كامنة فيه، فالصور البرزخية كامنة فيها كلها كمونَ الحرارة و الحمرة في الفحم، و الأرواح كامنة في الصور البرزخية كلها كمونَ الاشتعال و الإنارة في الحرارة؛ ففي النفخة الأولى زالت الصور الطبيعية بالإماتة، كزوال هيأة السواد و البرودة في الفحم بحصول الحمرة و الحرارة؛ و استعدت الصور البرزخية لقبول الاستنارة بالأرواح استعداد الفحم المتحمّر المتسخن لقبول الاشتعال؛ فاذا نفخ إسرافيل و هو المنشئ للأرواح في الصور نفخة

ثانية تستنير بالأرواح البارزة القائمة بذاتها كما قال تـعالى: ﴿فإذا هم قيامٌ يُنظَرون﴾[١]. ففي هاتين العبارتين دلالة صريحة على أنّ في المـواد الكـائنة بصورها الطبيعية استعداداً للاستنارة و الاشتعال بـالأرواح البـرزخـية و الأرواح الأُخروية، و أنّ الأرواح البرزخية كـامنة فـي الصـور الطـبيعية، و الأرواح الأُخروية كامنة في الصور البرزخية».

ثم قال: «قال الشيخ العربي فـي الفتوحات المكية: «النـفخة نـفختان نـفخة تطفئ النار و نفخة تشعلها» فإذا تهيأت هذه الصور كانت فتيلة استعدادها لقبول الأرواح كاستعداد الحشيش بالنار التي كمنت فيه لقبول الاشتعال. و الصور البرزخية كالسرج مشتعلة بالأرواح التي فيها، فينفخ إسرافيل نفخة واحدة فتمر على تلك الصور فتطفئها و تمر النفخة التي تليها و هي الأُخرى على الصور المستعدة للاشتعال و هي النشأة الأُخرى، فتشتعل بأرواحها فإذا هم قيام ينظرون» ـ انتهى ما نقله المصنف.

ففي كلام الشيخ العربي أيضا دلالة صريحة على ما قاله في سفر النفس. فقوله: «فإذا تهيأت هذه الصور ...» اقتباس مـن كـلام الشـيخ العـربي فـي الفتوحات المكية.

و قال الحكيم السبزواري في تعليقته على سفر النفس من كتاب الأسفار في هذا المقام: «إنّ قوله: أقول: النفخ من قبل الله تعالى لايكون إلّا إحياءً و إفاضة للروح و إنشاءا للحياة في نشأة عالية يلزمها الموت عـن نشأة سـافلة ...» تعريض بالإمام حيث قال: «لأنّ ذلك لايتكرر» بأنّ المراد بـ«النفخة الأُولى» هو الأمر اللازم الذي هو الإماتة عن نشأة سافلة، فيطابق حينئذ ما سيقوله الشيخ العربي: «إنّ النفخة نفختان». و قوله: «و اعلم ...» تأكيد و تسجيل لهذا؛ و حاصله أن تقطع النفخة المباركة الفطرية الربانية عن هذه الصور الطبيعية الظلمانية و تتعلق بالصور البرزخية البسيطة أي يشتد تعلقها بها كما عـلم

---

١. سوره زمر، آيه ۶٨.

من السوابق؛ فتموت تلك و تحيى هذه و تترك و ترفض تلك و تشتعل و تنهض هذه» ـ انتهى ما قال.

أقول: فقوله: «فإذا تهيأت هذه الصور» معناه: فإذا تهيأت هذه الصور الطبيعية[۱] للاشتعال بالنفخة الثانية؛ و هذا من باب تشبيه الصور البرزخية بالصور الطبيعية الدنيوية المفاضة على المادة بعد تهيّئها و استعدادها.

[ص ۲۹۷، س ۷ / ص ۳۵۲، س ۹]

قوله: «كانت فتيلة استعدادها»: و هذه الفتيلة و استعدادها للاشتعال بنور الإحياء بالنفخة الثانية الإسرافيلية نظير الفتيلة المغشية بالدهن المستعدة للاشتعال بالكبريت؛ أو الحشيش المشتمل على المادة الدهنية المستعدة للاحتراق بشعلة واصلة أو حرارة وافرة.

[ص ۲۹۷، س ۸ / ص ۳۵۲، س ۱۰]

قوله: «كالسرج مشتعلة بالأرواح التي فيها»: فاشتعالها إنّما هو بسبب اشتمالها على الأرواح، كالسرج المشتعلة لاشتمالها على جوهر الدهن الممتد إلى الفتيلة المغشية بذلك الدهن.

[ص ۲۹۷، س ۱۵ / ص ۳۵۲، س ۱۷]

قوله: «و نسي حاله في البرزخ»: معطوف على قوله: «ينطق».

[ص ۲۹۷، س ۱۵ / ص ۳۵۳، س ۱]

قوله: «و يتخيل أنّ ذلك منام»: أي و يتخيل أنّ حاله التي كان عليها في البرزخ منام فاستيقظ الآن عند وقوفه في المحشر من ذلك المنام، كما يتخيله المستيقظ؛ و هكذا كانت حاله عند موته في الدنيا و انتقاله إلى البرزخ، فإنّه يتخيل عند ذلك أنّ انتقاله إلى البرزخ يقظة بعد النوم، و أنّ الحياة الدنيا كانت كالمنام؛ و هو في الآخرة عند وقوفه في المحشر يعتقد أنّ البرزخ كان له مناما بعد منام في الدنيا؛ و أنّه استيقظ عن منامين: أحدهما في الدنيا قبل

---

۱. نسخه اصل: الطبيعة.

انتقاله إلى البرزخ، و ثانيهما في البرزخ قبل انتقاله إلى الآخرة.

ثم اعلم أنّ جميع ما ورد في الكتاب و السنة من ألفاظ «النفخ» و «الصور» و «النقر في الناقور» و «القيام» و «الحضور» و أمثالها من الأوصاف الجسمانية كلها من باب تشبيه المعقول بالمحسوس و تشبيه أحوال الآخرة بأحوال الدنيا و تنظيره بها للتقريب إلى أذهان العامة؛ و إلّا فليس هناك قرن و لا نفخ و لا صور و لا نقر و لا ناقور و لا آلة شبيهة بالآلات الدنياوية.

[ص ٢٩٨، س ٤ / ص ٣٥٣، س ٧]

قوله: «هو معرفة النفس»: فمن عرف النفس و مراتبها و أنّ لها مقامات ثلاثة: أوّلها الدنيا، و ثانيها البرزخ، و ثالثها الآخرة؛ و أنّها متتالية متعاقبة؛ و أنّ ارتحالها من أي مرتبة هو موتها عن تلك المرتبة و حشرها و ولادتها في المرتبة الأخرى، عرف القيامة الكبرى و أنّها بعد القيامة الصغرى؛ و أنّ لها في الصغرى ما لها في الكبرى.

[ص ٢٩٨، س ٧ / ص ٣٥٣، س ١٠]

قوله: «معنى القيامة الكبرى»: و هي ظهور سلطان الحق بالوحدة الحقة الحقيقية، و عود الروح الأعظم أي الوجود المنبسط، و مظاهره أي الوجودات الخاصة إليه تعالى، و فناء الكل في وحدته، و انحصار الحكومة فيه تعالى، كما قال: ﴿لمن الملك اليوم لله الواحد القهار﴾ [١] و هذه هي الصعقة و الموت و الفناء الشامل لما سواه تعالى، ثم انبعاث الأجداث من القبور و تجسم الأوصاف و الملكات و تحصل ما في الصدور؛ و الذين سبقت لهم القيامة الكبرى في الدنيا، و أماتوا أنفسهم عن الشهوات و اللهوات و الهوسات، و أطلقوا وجودهم عن أسر القيود و الحدود قبل الموت الطبيعي، و تجلّى الإله في قلوبهم جلوة نازعة إيّاهم عن جلابيب أبدانهم إلى عالم القدس و مأوى الأنس و هم أولياء الله الكاملون الواصلون الذين استجابوا

---

١. سوره غافر، آيه ١٦.

لربهم ثم استقاموا و بذلوا أنفسهم في مرضاته و إجابة دعواته و اتصلت أرواحهم بالملأ الأعلى بالجذبات الإلهيه و نالوا مقام الفناء و الشهود ـ فناء الضوء في الشمس و القطرة في البحر ـ فهُمْ و إن كانوا في الدنيا في جلابيب من أبدانهم كأنّهم قد نضوها و تركوها إلى عالم القدس بالكلية و شاهدوا الحق بأبصارهم النورية و بصائرهم القدسية في جميع مظاهر الوجود، حتى قال أفضلهم و أعلمهم بحق الله و آياته و آثاره: «ما رأيت شيئا إلّا و رأيت الله معه و قبله و بعده» و قال ابنه و هو أكرم عشّاقه الواصلين و أعظم من بذل نفسه و أهله و جميع ما أعطاه الله في مرضاته: «عميت عين لا تراك».

و قد بيّن ـ قدّس سره ـ في سفر النفس من كتاب الأسفار لزوم عود الكل من العقول و النفوس و الأرواح و الأجساد و الأبدان و العناصر و المواد بأسرها و رجوع الكل إلى الله تعالى و فنائه فيه ببيان خاص به و برهان شاهد على صحة دعواه.

[ص ۲۹۸، س ۷ / ص ۳۵۳، س ۱۰]

قوله: «و ظهور الحق بالوحدة الحقيقية»:[1] بعد ظهوره بالكثرة في أطوار الوجود في النشآت السابقة؛ فإنّ نور الوجود كلّما نزل في المراتب المتأخرة النازلة السافلة كانت الكثرة فيه أوفر، و كلّما صعد إلى المقامات العالية كانت الوحدة فيه أقوى و أظهر.

[ص ۲۹۸، س ۱٦ / ص ۳٥٤، س ۳]

قوله: «و لله ميراث السموات و الأرض»: معناه أنّه يرثها و أنّها ترجع و تعود إليه خالصة عن القيود و الحدود عارية عن أغشية البينونة و السوائية. و الموجود الخالص عن القيود و الحدود العاري عن جميع الأغشية و الملابس الإمكانية هو الوجود المطلق، و هو نوره الساطع اللامع و وجهه الباقي بعد

---

۱. در نسخه اصل، این تعلیقه مقدم است بر تعلیقهٔ پیشین اما در متن مطابق با «الشواهد الربوبية» اصلاح شد.

هلاك كل شيء و فناء ما سواه.

ثم إنّ في الحركة الجوهرية و تبدل الطبائع آناً فآناً و لحظة فلحظة أيضا دليلا كافياو شاهدا صادقا على ذلك، و سبيلا قاطعا و طريقا موصلا إلى الإقرار بالمعاد و عود الكل إلى أصله و مبدئه و مُنشئه و مُبدعه و مالك الأملاك و خالق الأفلاك و جاعل الأرواح و الأشباح و الصور و المواد و مَرجع العباد، كما قال: «و من تنوّر قلبه باليقين ...».

و أيضا و في حشر جميع القوى الإنسانية مع اختلافها و تباينها و تفرق مواضعها و تفنّن أعمالها و تطور أفعالها و تنوع آثارها إلى ذات بسيطة لها السلطان على جميعها دليل على رجوع جميع ما في العالم إلى الواحد القهار؛ إذ النفس آية الله العظمى و مثاله الأعلى، و أكشف الأشياء عن مناسبة العالم مع الحق و كيفية تدبيره تعالى فيه مع وحدته و بساطته و تنزهه عن مشابهتها؛ و لولا افتقارها إلى الآلات لقيل في حقها أنّها مظهره الأتم. و من العجائب أنّ الآلات و القوى البدنية في عين استقلالها مرتبطة بالنفس متدلية بها مستمدة منها، و في عين اختيارها مجبولة على طاعتها، و في عين كثرتها و انتشارها و تفرّقها مجتمعة في حيطة ذاتها، كحال الأشياء بالقياس إلى مبدئها جلّ جلاله.

[ص ٢٩٩، س ١٩ / ص ٣٥٤، س ٥]

قوله: «بوجه»: متعلق بقوله: «غيره» و سيأتي بيان جهة الاتفاق و جهة الاختلاف و المغايرة بين الجنتين.

[ص ٣٠٠، س ١ / ص ٣٥٤، س ٥]

قوله: «لأنّ هذه»: أي «جنة الآخرة» لاتكون إلّا بعد خراب العالم، بخلاف «جنّة الهبوط» فإنّها قبل إيجاد العالم الطبيعي، فهي عالم القدر العلمي و عالم الذر و موطن أخذ العهد و الميثاق؛ و أمّا جنة الآخرة ـ أي جنة الصعود ـ فهي عالم البرزخ و عالم ظهور الأعمال و نتائجها و تجسّمها بصور مناسبة.

[ص ٣٠٠، س ٤ / ص ٣٥٤، س ٨]

قوله: «عين البداءة مرتبة و غيرها وجودا و كمالا»: إذ السير الصعودي بإزاء السير النزولي و مقابله؛ فلابد للمتحرك السالك إلى النهايات العازم لنيل الغايات من صعوده إلى كل مرتبة عودا نزل إليها بدوا؛ لكنّ الوجود و الكمال اللائقين بأيّة مرتبة من مراتب الصعود مغايران للوجود و الكمال الخاصّين بما يقابلها من مراتب النزول، إذ الإنسان المولود الكائن في آخر مراتب نزول الوجود ـ و هو العالم الجسماني ـ جسمه ضعيف و نفسه الفائضة عليه حينئذ قوة جسمانية حادثة بحدوث البدن؛ و هذا الإنسان القاصد بعينه للرجوع إلى عالم الآخرة إنسان كامل بالغ قويّ الجسم ذو نفس كاملة في السعادة أو الشقاوة؛ و بالفعل في إحدى الخصلتين بعد ما كانت بالقوة فيهما؛ فله وجود و كمال في هذه المرتبة الجسمانية الصعودية ليسا في المرتبة الجسمانية النزولية؛ فالمرتبتان كلتاهما جسمانيتان، لكن الوجودين و الكمالين الخاصين بهما مختلفان شدة و ضعفا؛ و هكذا الأمر في المراتب اللاحقة المتعاقبة، فإنّ الإنسان الصاعد إلى المرتبة البرزخية عودا هو الإنسان النازل إليها بدوا مخالف له وجودا و كمالا.

[ص ٣٠٠، س ٤ / ص ٣٥٤، س ٨]

قوله: «فكان بين جنة هبوط الأرواح ...»: هذا بيان لاتفاق الجنتين بأنّ جنّة هبوط الأرواح ــ و هي الجنة التي كانت الأرواح قبل نزولها إلى العالم الجسماني فيها ــ مطابقة لجنة صعود الأشباح بحسب المرتبة و إن كانتا مختلفتين بحسب الوجود و الكمال، على طبق ما قرّره في توافق المراتب النزولية و الصعودية في الماهية مع اختلافهما في الوجود و الكمال؛ و أيضا هما متوافقان في أنّهما كليهما عالم صوري غير مشوب بالمادة، بل صور الأشياء فيهما صور بسيطة غير قائمة بالمادة بل هي قائمة بذواتها.

و قوله: «على حدود حركاته» خبر لقوله: «لأنّ حركات الوجود». و قوله:

«على التعاكس» متعلق به، فإنّ حركة الصعود على عكس حركة النزول. و قوله: «و كل مرتبة من إحداهما ...» توضيح لما قرّرناه من اختلاف المرتبتين وجودا و كمالا.

[ص ٣٠٠، س ١٤ / ص ٣٥٥، س ١٨]

قوله: «في داخل حجب السماوات و الأرض»: إن كان المراد بالحجب الواقعة في داخل السماوات و الأرض و في أوساطهما و خلالهما، فهو ينافي قوله تعالى: ﴿جنة عرضها كعرض السماء و الأرض﴾[1] الدال بظاهره على أنّ عرضها أوسع من عرضهما، و قولهم بأنّ السماوات و الأجرام السماوية مصمات مطبقات ليس فيها خلاء و لا فرجة و لا مكان لشيء سواها، و إلّا لكان المراد بها إمّا ما احتجبت به السماوات و الأرض و وقعتا فيه و كان وعاءً فوق أوعية العالم الجسماني و فوق السماوات و الأرض و أوسع منهما، فهو لا محاله عالم صورى بلا مادة محيط بهذا العالم الجسماني بأسره من الأثيري و العنصري؛ أو باطن عالم الملك و الشهادة.

و قوله: «و لهما ـ أي و للجنة و النار ـ مظاهر في هذا العالم» يؤيّد ما ذكرناه لأنّ العالم الجسماني و ما فيه بأسره مظاهر لما في العالم الصوري البرزخي و العالم الأخروي؛ فللجنة و النار ـ و هما من عالم الآخرة و الموطن الصوري ـ أيضا مظاهر في هذا العالم. فمظهر الجنة البساتين و الأشجار و الأثمار و الأزهار و الأنهار الجارية من تحتها، و الخضروات المنبسطة المفروشة على أديم الأرض، و الأحجار الكريمة من الذهب و الفضة و الياقوت و الدر و اللعل و الزبرجد و الألماس؛ و مظهر النار النيران المشتعلة و الأحوال الموجعة المؤلمة المؤذية و الآلام و الأسقام و الأمراض و الحوادث المورثة لحرّ شديد في جوف الإنسان، و الصور القبيحة و الوجوه الكريمة و النفوس الخبيثة.

---

١. سوره حديد، آيه ٢١.

و قال في سفر النفس من كتاب الأسفار في جواب السؤال عن مكان الجنة و النار: «و التحقيق أنّ عالم الآخرة عالم تام أي عالم مشتمل على جميع ما هو ضروري و ما له دخل في تماميته». و قد أشار ـ قدس سره ـ فيه إلى أنّ سعة النفس و فسحة ميادين تصوراتها و تخيلاتها مكان الجنة و النار في الآخرة. و تمام التحقيق في هذه المسألة و سائر المسائل المتعلقة بالمعاد مذكور في ذلك الكتاب و في كتاب المبدأ و المعاد.

و قال في الفصل التاسع و العشرين في استيضاح معرفة جهنم و مادتها تحت عنوان قوله: «تذكرة كشفية» بهذه العبارة: «لمّا علمت أنّ الجنة فوق السماء السابعة[1] من حيث الرتبة، و هي بحسب الحقيقة و الذات في داخل حجب السماوات و الأرض لأنّها في عالم[2] الملكوت، و عالم الملكوت باطن الملك ...»؛ فلعلّ المراد بداخل حجب السماوات و الأرض باطنهما و ملكوتهما، فإنّ جميع أحوال الآخرة ـ و من جملتها الجنة و النار و مكانهما ـ موجودة في باطن أحوال الدنيا المشتملة على حجب السماوات و الأرض.

[ص ۳۰۰، س ۱۵ / ص ۳٥٦، س ۱]

قوله: «و عليها يحمل الأخبار الواردة»: أي و على مظاهر الجنة و النار الموجودة في هذا العالم.

[ص ۳۰۱، س ۳ / ص ۳٥٦، س ۸]

قوله: «لا جمر لها»: «الجمر» في اللغة: النار المشتعلة المتّقدة؛ و المقصود أنّها لا اشتعال و لا اتّقاد لها، كما للنيران المشتعلة في الدنيا. و لعلّ المقصود من الجمر هاهنا الذرات الصغار المشعشعة المنفصلة عن أطراف النار المشتعلة.

[ص ۳۰۱، س ٤ / ص ۳٥٦، س ۹]

قوله: «و الجن لهبها»: و ذلك لأنّ الجن جوهر لطيف غير مرئي بالبصر؛ و

---

۱. نسخه اصل: السابقة.

۲. نسخه اصل: العالم.

اللهب هو الحرّ الشديد المتصاعد من النار الغير المرئي بالبصر مع كونه محسوسا بظاهر الجسد؛ فلذلك جعل الجن لهب نار الآخرة. و «الهدة»: الصوت الموحش الموجب للرعشة و الرهبة الحادث من سقوط جسم عظيم على سطح الأرض أو في حفرة.

[ص ٣٠١، س ١٤ / ص ٣٥٧، س ١]

قوله: «و بلغ عمره سبعين سنة»: فكان المنافق متحركا في نفسه و جوهر ذاته في آرائه الباطلة السخيفة الردية و أعماله الواهية الكاسدة الدنية مدة سبعين سنة حتى بلغ النهاية و وصل إلى الغاية، و هي قعر جهنم البُعد و الحرمان و التعذيب بما كسبت يداه.

و الظاهر أنّ قوله: «يصعد فيه» و قوله: «يهوى فيه» بصيغة المجهول؛ أو لعلّهما بصيغة المعلوم، و الفاعل محذوف لكونه معلوما من سياق الكلام. و أمّا قوله: «أن يصعد» فبصيغة المعلوم إذ الفاعل معلوم.

[ص ٣٠٢، س ٩ / ص ٣٥٧، س ١٤]

قوله: «المعاني الأصولية»: أي الجوهرية المتأصلة.

[ص ٣٠٢، س ١١ / ص ٣٥٧، س ١٦]

قوله: «و هي الروح المنسوبة إلى الله»: لا الروح الجزئية الخاصّة بكل إنسان شخصي، سواء كانت حاصلة من صفوة الدم كما يقول الأطباء، أو النفس الجزئية الحادثة بحدوث الجسم المتعلقة به كما يقول الحكماء، إذ هي حادثة بحدوث البدن لا بنفخ الرحمن.

[ص ٣٠٢، س ١٣ / ص ٣٥٨، س ١]

قوله: «حقيقة كلية هي روح العالم»: لأنّ روح العالم ما به حياته و هي الجنة الحقيقية، و الجنة دار الحياة و موطن الأحياء. و إنّما جعل الروح حقيقة العالم لما ذكرناه؛ و لأنّ الروح كمال الشيء و صفوة و خلاصة باقية غير داثرة، و ما سواه أجرام و أثقال و أجسام داثرة متبدلة فاسدة، و حقيقة الشيء بما به

بقاؤه[1] و كماله؛ إذ الحقيقة باقية و الباطل زائل. هذا إذا كان المراد بالجنة جنة صور الأعمال؛ و أمّا إذا كان المراد بها جنة اللقاء و الوصول إلى حريم الكبرياء و الورود على بابه و الاستهلاك في نوره و ظهوره، و اندكاك الإنّيات في شروق جماله، فالمراد بالروح الوجود المنبسط و الرحمة الواسعة، أو العقل الكلي الذي هو أعظم مظاهر الوجود بعد الحق المعبود، و هو الجنة الحقيقية التي فيها كل الجمال و كل البهاء و تمام الحسن و جلائل النعم الأبدية، كما فسّره الحكيم السبزواري بهما.

و كونه مظهرا لاسم الرحمن، و هو الاسم الدالّ على شمول فيضه العام لجميع المخلوقات و لكل شيء على القدر الواجب الضروري في وجوده و بقائه و لكل إنسان ـ مطيع أو عاص ـ على قدر ما احتاج إليه في حياته و مآربه، إنّما هو لأجل كون تلك الحقيقة فائضة على جميع ما سواه تعالى.

و حشر المتقين إليه باعتبار رجوع الكل بعد رفض القيود و ترك الحدود و رفع الحجب و الموانع إلى هذا الوجود الجامع الوسيع المحيط و استهلاك الكل فيه.

و معنى التقوى هنا التجرد عن القيود و الحدود عند حشر الكل إلى مطلق الوجود و فناء الكثرات في تلك الوحدة الجامعة على مفاد قوله تعالى: ﴿إنّا لله و إنّا إليه راجعون﴾[2] و قوله تعالى: ﴿كل[3] إلينا راجعون﴾[4] و قوله تعالى: ﴿لمن الملك اليوم لله الواحد القهار﴾[5] و هو يوم انطواء الكثرات في الوحدة الجامعة و استهلاك القطرات في البحر المحيط و انطماس الأنوار و الأضواء في نور شمس الحقيقة.

[ص ۳۰۲، س ١٤ / ص ۳٥٨، س ٢]

قوله: «و لها مثال كلي هو العرش الأعظم»: قال الحكيم السبزواري في تعليقته

---

١. نسخه اصل: بقائه.
٢. سوره بقره، آيه ١٥٦.
٣. نسخه اصل: قل كل.
٤. سوره أنبياء، آيه ٩٣.
٥. سوره غافر، آيه ١٦.

على سفر النفس في هذا المقام: «أي العقل الكلي و قلب الإنسان الكامل» إلى أن قال: «و ليس المراد بـ«العرش الأعظم» الفلك الأطلس، لأنّه مظهر الجـنة لأمثالها». و قال في تعليقته على هذا المقام من كتاب الشواهد: «و المثال الكلي الفلك الأطلس المسمى بـ«العرش» عند المتكلمين».

أقول: و هما كلامان متناقضان.

ثم قال: «و على البيان الذي ذكرنا هذا المثال الكلي داخل في مظاهر الجنة، لأنّه من عالم الطبيعة». و المصنف ـ قدس سره ـ و غيره حيث عدّوه مثالا للجنة، نظروا إلى أنّ الأطلس كاد أن يلتحق بعالم التجرد المثالي.

[ص ٣٠٢، س ١٤ / ص ٣٥٨، س ٣]

قوله: «مستوى الرحمن»: لقوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [1].

[ص ٣٠٢، س ١٥ / ص ٣٥٨، س ٣]

قوله: «أرض الجنة الكرسي»: أي محدّب الفلك المكوكب الواقع بعد الفلك الأطلس، و في جوفه أرض الجنة و سقفها و هو الفلك الأطلس و عرش الرحمن؛ و قد ذكر مشاهد الجنة و مظاهرها قبلا و من جملتها الماء و الخضراء و الوجوه الحسناء.

[ص ٣٠٢، س ١٧ / ص ٣٥٨، س ٦]

قوله: «و لها نشأة مثالية كلية هي طبقات سبعة تحت الكرسي»: قال في سفر النفس في هذا المقام: «و لها نشأة مثالية كلية هي طبقات سبع تحت الكرسي، والكرسي موضع القدمين تفترقان، بعده «قدم الجبار» و هي لأهل النار، و «قدم صدق عند ربك» و هي لأهل الجنة».

أقول: أي قدم الجبار الجابر بقهره و سلطانه طغيان الطغات و عصيان العصات و الجبابرة بتبعيدهم عن حضرة رب العالمين و مقام المقربين، و تنزيلهم إلى أسفل السافلين و موطن المطرودين المبعدين؛ و قدم صدق عند

---

١. سوره طه، آيه ٥.

ربك و هي الجنة بتصديقه أعمالهم و توفيته نتائجها الفاضلة العالية؛ فالكرسي و هو موضع القدمين له وجه أعلاه و هو الحق، و جنة المتقين تتصاعد إليه الأغصان و الأوراق من أصل شجرة التقوى و الانقياد لأوامر الله و نواهيه خالق الأرض و السماء و طبقاته العليا و السفلى؛ و وجه إلى أسفله و طبقاته الداخلة و هو جهنم المبعدين المنغمسين في لذات الدنيا تتنازل إليها الأغصان و الأوراق من أصل شجرة الزقوم؛ و هناك تنتهي أعمال الفجار و الكفار و المنافقين.

[ص ٣٠٢، س ١٨ / ص ٣٥٨، س ٧]

قوله: «و فيه أصول السدرة»: «السدرة» في اللغة: هي الجسم الحائل المسدول من الحجارة أو الفلز أو أمثالهما في نهاية الشيء من أرض أو بيت أو حجرة لتحديده و تعيين حدوده كجدران البيوت. و «السدرة» هنا كناية عن نهاية عالم الأجرام و الأجسام و الحد الفاصل بين الدنيا و الآخرة. و الفلك الأطلس لبعده و لطافته و إحاطته بالعالم الجسماني بأسره كأنّه من عالم المثال، كما أشار إليه الحكيم السبزواري.

[ص ٣٠٣، س ١ / ص ٣٥٨، س ٨]

قوله: «و لها أمثلة جزئية»: أي و للنار.

[ص ٣٠٣، س ٢ / ص ٣٥٨، س ٩]

قوله: «و لها أبواب و مشاعر و هي سبعة و هي[1] عين أبواب الجنة»: قال ـ قدس سره ـ في الأسفار في هذا المقام: «و اعلم أنّه وقع الاختلاف في تعيين هذه الأبواب: فقيل: هي المدارك السبعة للإنسان و هي الحواس الخمس و الحاستان الباطنيتان أعني الخيال و الوهم».

ثمّ قال: «و قيل: و هي الأعضاء السبعة التي هي وقع التكليف بها. و قيل: هي الأخلاق السيئة».

---

١. نسخه اصل: – و هي.

ثم قال: «و القول الأوّل أولى و أوفق، فإنّ كلا من المشاعر السبعة باب إلى الشهوات الدنيوية التي ستصير نيرانات محرقة و هيئات معذبة للنفوس في الآخرة؛ و هي أيضا إذا استعملت في طريق الخير أبواب إلى إدراك الحقائق و المعارف و فعل الحسنات التي بها يثاب في العاقبة و يصعد إلى الملكوت و يدخل الجنة مع زمرة الملائكة.

و بالجملة، لكل من هذه المشاعر و المدارك باطن و ظاهر، ﴿باطنه فيه الرحمة و ظاهره من قبله العذاب﴾[١]؛ فظواهرها أبواب مفتوحة إلى عالم الجحيم أو إلى ما به استحقاقية الدخول في الجحيم، و بواطنها أبواب مفتوحة إلى عالم الجنان أو إلى ما به استحقاقية دخولها؛ و إذا غلقت أبواب النيران، فتحت أبواب الجنان بل هي على شكل الباب الذي إذا فتح على موضع، انسدّ عن موضع آخر؛ فعين غلق أبواب إحديهما عين فتح أبواب الأخرى؛ إلّا باب القلب و هو الباب الثامن، فإنّه مغلق دائما على أهل الحجاب الكلي و الكفر؛ و هو مختص بأهل الجنة من جهة الإيمان و المعرفة و لايفتح أبدا لأصحاب النار، لأنّهم المختوم على قلوبهم في الأزل لقوله تعالى: ﴿ختم الله على قلوبهم﴾[٢] و قوله: ﴿فطبع على قلوبهم فهم لايفقهون﴾[٣] و ليس للنار دخول أو تصرف في القلوب و الأفئدة، و إنّما لضرب منها الاطلاع على القلوب لا دخول فيها، لغلق ذلك عليها كغلق باب الجنان على الكفار» ـ انتهى موضع الحاجة.

[ص ٣٠٣، س ٣ / ص ٣٥٨، س ١٠]

قوله: «إذا فتح إلى موضع انسد به موضع آخر»: فإنّه إذا جعل المشاعر و المدارك السبعة المذكورة في سبيل الطاعات و اقتناء الخيرات و تحصيل الفضائل و الكمالات، كانت أبواباً للجنة؛ و إذا جعلها في سبيل الطغيان و العصيان و

---

١. اقتباس از آيه ١٣، سوره حديد.
٢. سوره بقره، آيه ٧.
٣. سوره توبه، آيه ٨٧.

اجتلاب اللذات و إرضاء الشهوات، كانت بعينها أبوابا للنار؛ فاذا فتح بها باب الجنة عن علم و اختيار و طوع و رغبة، انسدّ عليه باب النار، و بالعكس، لأنّ البابين متضادان و الأعمال و الآراء الحاصلة بهما متنافيتان. و هذه الأبواب كلها مفتوحة على الفريقين ـ السعيد و الشقي و المطيع و العاصي ـ فكل يدخل من أيّهما شاء إذ لا مانع عن اختيار أيّهما شاء و أراد، كما قال تعالى ﴿اعملوا ما شئتم فسيرى الله عملكم و رسوله﴾ [۱] و قال: ﴿لا إكراهَ في الدين قد تبيّن الرشدُ من الغيّ﴾ [۲] لكن باب القلب و هو الباب المختص بالسعداء و المقربين مسدود مطبوع على أهل النار من الأشقياء و المبعدين، لأنّها أرقّ و أدقّ و ألطف من أن تنالها أيدي المنهمكين في الجهل و الغفلة و الاغترار و الاستبداد. و للإشارة إلى رقّته و دقّته و لطافته قال تعالى: ﴿و لايدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سمّ الخِياط﴾ [۳] و هو التعليق بالمحال.

[ص ۳۰۳، س ۱۰ / ص ۳۵۸، س ۱۸]

قوله: «و هذا الباب الذي لا يفتح لهم»: أي باب القلب.

[ص ۳۰۳، س ۱۱ / ص ۳۵۸، س ۱۹]

قوله: «فباطنه فيه الرحمة و ظاهره من قبله العذاب»: إذ ظاهره و هو مقعّر الفلك الثامن و ما فيه مقرّ النار و موطن أهل العذاب؛ و باطنه و هو محدّبه فيه الرحمة، إذ هو موطن الجنة و السعداء و موقف أهل العبادة و الأتقياء؛ فصاحب القلب السليم يرى و يشاهد الظاهر و الباطن فيرتقي إلى الباطن بعناية و الجد و الجهد في طاعة الله؛ هذا. و لكن الظاهر أنّ الضمير في قوله: «فباطنه فيه الرحمة و ظاهره من قبله العذاب» عائد إلى الباب الذي لايفتح لهم و المراد به القلب؛ فحينئذ كان المراد أنّ باطن القلب ـــ الذي هو منبع [۴] الحياة من الجهة الجسمانية، و موطن العلوم و المعارف و الأسرار الإلهية و التوجه

---

۱. سوره توبه، آيه ۹۴.
۲. سوره بقره، آيه ۲۵۶.
۳. سوره أعراف، آيه ۴۰.
۴. نسخه اصل: منع (تصحيح قياسى).

و الالتفات إلى حضرة الألوهية من جهة المعنى و الحقيقة و الروحانية ـ فيه الرحمة، و لا رحمة أعلى و أسنى من العلوم و المعارف و العثور على الأسرار الإلهية و التوجه و الالتفات إلى حضرة القدس؛ و ظاهره الجسماني اللحماني المتصل إلى مراكز الحواس الظاهرية من قبله العذاب عند جنبته الباطنية و انحصار تدبيره في توجيه الحواس نحو اللذائذ الجسمانية.

و «السور» في اللغة حائط يطوف بالمدينة و هو الشيء المميز إيّاها عما سواها، و منه «سور البلد»، و «سور القضية» في اصطلاح المنطق؛ و لذا كان باب القلب في داخل السور المضروب بينه و بين سائر المدارك و المشاعر؛ فباطنه فيه الرحمة، لأنّ القلب المنصرف عن الالتفات إلى المدارك و المشاعر الحسية و الخيالية و هو باطنه محل الرحمة الشاملة للمشتغلين بإدارك العلوم و المعارف الإلهية و السير و السلوك في المدارج العالية الكمالية؛ و ظاهره و هو جهة الارتباط و الالتفات إلى المدارك و المشاعر الحسية و الخيالية من قبله العذاب الشامل للمشتغلين باللذات الظاهرية الحاصلة منها المحرومين عن اللذات المعنوية؛ و هكذا باطن القوى السبع فيه الرحمة، إذ باطنها محل العلوم و المعارف الإلهية و الأخلاق الفاضلة، و ظاهرها من قبله العذاب و الشقوة؛ إذ ظاهرها الانقياد للشهوات و الأميال النفسانيّة و الاحتجاب عن العلوم و المعارف العقلية؛ فالسور هو الحد الفاصل في النفس بين طرفي الأخلاق و الأعمال الصادرة عن القوى و المشاعر السبعة؛ و فيه أصل الشجرتين النابتتين المتعاكستين: شجرة التقوى و الانقياد و الفضائل، و شجرة التدنس و التمرد و الرذائل؛ و كلتاهما تنبتان من أصل واحد و هذا الأصل الواحد، إمّا القلب أو العقل النظري في مرتبة الهيولانية المستعدة لانشعاب إحدى الشجرتين منه.

[ص ٣٠٣، س ١٢ / ص ٣٥٩، س ١]

قوله: «و للنار على الأفئدة اطلاع لا دخول لغلق ذلك الباب»: أي باب القلب

مغلوقة منسدة لايدخلها إلّا الحق و جلواته و العلوم و المعارف الإلهية، كما قال: «أنا عند القلوب المنكسرة» و في الحديث: «قلب المؤمن عرش الرحمن» فليس للنار إلّا الاطلاع عليها لا الدخول فيها كما نقلنا عباراته في كتاب الأسفار؛ و ذلك لأنّ القلب موطن الرحمة و الرضوان و محل العلم و الحكمة و العرفان و مستوى الرحمن؛ لكن حصول العلوم و المعارف الحقيقية و الحكم الإلهية و اقتناء الخيرات و الفضائل و العثور على السرائر مشروط بتصفيته و تذكيته و تحمّل المكاره و المتاعب في جهتَي العلم و العمل، كما أنّ الجنة ليست محلا للمكاره، لكن الدخول فيها مشروط بتحمل المكاره و المتاعب في طلب الفضائل و ترك الرذائل؛ فحينئذ يعلم وجه تشبيه القلب بالجنة بقوله: «فهو كالجنة حُفَّتْ بالمكاره».

[ص ۳۰۳، س ۱۳ / ص ۳۵۹، س ۲]

قوله: «فهو كالجنة حُفَّت بالمكاره»: أي القلب كالجنة حفّت بالمكاره، و إشارة إلى الحديث المشهور و هو قوله: صلى الله عليه و آله: «حفّت الجنة بالمكاره و النار بالشهوات»؛ إذ لولا تحمّل المكاره و المتاعب الواصلة بسبب ترك الحظوظ الجسمانية و اللذائذ النفسانية و شهوة الأكل و الوقاع و الترأس و الاستيلاء، و لولا ارتياض القلب في حلّ المعضلات و درك المشكلات العلمية و دفع الأوهام و التخيلات، لَما تجلّى الحق و آياته و العلوم و المعارف الحقيقية و الأصول العلمية العقلية الغير المشوبة بالأوهام على القلب؛ كما أنّه لولا ترك المطامع و الشهوات الدنيوية و فعل الطاعات و العبادات الشرعية، لَما استحق دخول الجنة و النعيم المتوافرة فيها.

[ص ۳۰۳، س ١٤ / ص ۳۵۹، س ۳]

قوله: «و السور حجاب مضروب بين الفريقين يسمّى الأعراف»: و هو على ما قرّرناه و قرّره المصنف ـ قدس سره ـ في كتاب الأسفار، منزل بين الجنة و النار؛ و هو مقام المتوسطين في العلم و العمل و من اعتدلت كفتّا ميزانه،

يسمّى بـ«الأعراف»، فيقفون فيه و ينظرون إلى الجنة و أهلها المتنعّمين فيها بأنواع النعم و ينادونهم و يقولون: «سلام عليكم» و لا يدخلون الجنة و هم يطمعون، كما قال تعالى: ﴿و على الأعراف رجال﴾ [١] إلى آخر الآية؛ هذا.

و للمصنف ـ قدس سره العالي ـ تفصيل و تحقيق وافٍ في معنى الأعراف و بيان أقوال المفسرين فيه و الوجوه المذكورة له في كتبهم في الفصل الثاني و العشرين من الفصول المعقودة لبيان المباحث المتعلقة بقسم المعاد من سفر النفس.

قال الحكيم السبزواري: «و في كتب المصنف اختلاف في معنى «الأعراف» ففي بعضها أنّه مقام شامخ» إلى أن قال: «و في بعضها مثل هذا الكتاب أنّه مقام من اعتدلت كفتّا ميزانه».

أقول: لعلّ قوله: «و هذا الحجاب» كناية عن العقل الهيولاني الحاجز بين العاكفين على باب الجهل و الغواية التاركين النظر في العلوم و المعارف و التفكر و التدبر في الآيات الإلهية المعرضين أو الغافلين عن استعماله في استقصاء العلوم و كشف الحقائق و هم أكثر العوام و أشباههم، و الخائضين في لجج العلوم و بحار الفضائل و المعارف السالكين في صراط الارتقاء و الاعتلاء و طي المراتب الراقية و المدارج العالية، و هذا الحجاب مضروب بين الفريقين، مميز أحدهما عن الآخر؛ و من المعلوم المسلم أنّ للفرقة الأولى و خصوصا في أواخر العمر حسرة و ندامة لترك السلوك و الوقوف على الجهل و الحرمان مع رجاء العثور على ما عثر عليه الفرقة الثانية؛ فهم ينظرون إليهم نظر المتحسر المتندم الراجي لنيل مقامهم و مرتبتهم الطامع لحصول ما حصل لهم.

و لعل تسميتها بـ«الأعراف» لأجل أنّ الواقف على مرتبة العقل الهيولاني الغير المتمايل إلى أحد الطرفين أي طرف الجهل و الضلالة، هو أيضا أهل

---

١. سوره اعراف، آيه ۴۶.

المعرفة بالقياس إلى المتمايل إلى النيات الفاسدة و الأعمال الرديـة الدنـية الممعن في الجهل و الضلالة التارك للتفكر و التعقل بالكلية؛ فإنّ توجيه النظر إلى أهل الجنة السالكين في صراط العلم و العمل و الطاعة و الانقياد لأمر الله الفائزين بكرامته، و الحسرة و الندامة على ما فات منهم و طلب الفيوضات و البركات الواصلة إليهم على ما حكاه الله تعالى عنهم بقوله: ﴿و نادوا أصحاب الجنة أن أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله﴾ [١] آية المعرفة و دليل الانتباه عن نوم الغفلة.

[ص ٣٠٣، س ١٧ / ص ٣٥٩، س ٧]

قوله: «إذ كانتا رتقا»: أي مجتمعة متضامة متلاصقة متراكمة الأجزاء بعضها على بعض من غير تقطيع و انفصال إلى أجرام مختلفة الأوضاع و الأشكال؛ فجرى عليها القضاء و التدبير الإلهي ففرّقها تفريقا و مزّقها تمزيقا بعلل و أسباب طبيعية؛ فانفتقت انفتاقا فصارت أجراما منيرة بعضها أشد نـورا و أكبر حجما و بعضها أضعف نورا و أصغر قدرا بصورة الشمس و القمر و سائر الكواكب السيارة و الثابتة و النجوم الشارقة و الغاربة؛ هذا.

و قد ثبت الآن عند العلماء المعاصرين المتفحصين المتجربين بالتجارب العلمية عن أسرار الخلقة الباحثين عن علل الطبيعة و أسبابها و كيفية إيجاد السماوات و الأرض و نظامهما و ما في العالم العلوي و الجوّ الغير المتناهي من الأجرام المنيرة أنّه قد كانت في الأصل الأوّل و العهد العتيق أجزاء رشية و ذرات بخارية مبثوثة متفرقة و مجتمعة متلاصقة في أوساط الجوّ و أطرافه و أكنافه و أقصى نقاطه باسم «گازهاي پيچان» بالفارسية، فأخذت تلك الأجزاء و الذرات الصغار في الدوران و الالتصاق و التراكم و الالتحاق قليلا قليلا تحت نواميس الكون و قوانين الطبيعة و العلل الخفية أو الجلية، و تكـوّنت بـصورة الأجـرام المشـعشعة المشـرقة المـضيئة عـلى الهـيأة

---

١. سوره اعراف، آيه ٥٠.

المشهودة و النظام المحسوس.

و أمّا نورانية تلك الأجرام فلأجل بريق الأجزاء و لمعانها و شفافيتها بالطبع.

فبعضهم نسبوا أصل وجود تلك الذرات و هكذا انضمامها و تلاصقها إلى الصدفة و الاتفاق؛ و بعضهم إلى علل خفية مجهولة؛ و بعضهم و هم الأقلّون إلى مبدء شاعر عليم حكيم؛ هذا. مع اعتقادهم بوجود الخلاء الغير المتناهي و كون الذرات قبل انضمامها و التصاقها متفرقة مبثوثة فيه.

و أمّا القدماء فكتبهم مشحونة بذكر علل خلق السماوات و الأرض و أصولها و أحوالها و اختلاف أوضاعها و أشكالها و مقاديرها و نسبها و غروبها و طلوعها و مغاربها و مشارقها و كيفية حركاتها و اختلاف مسيرها و جهاتها؛ و إن شئت فطالع كتب الهيئة و النجوم: كتاب التذكرة للعلامة الطوسي و شرح الجغميني و المجلد الثالث عشر من كتاب البحار للعلامة المجلسي ـ قدس سرهم ـ فإنّ فيها غنى و كفاية للطالب، لكن كلها مبنية على أساس الهيئة البطلميوسية المعتقدة بوجود الأفلاك التسعة المنطبقة بعضها على بعض، و كون الأرض مركز العالم، و حركة الشمس حول الأرض، إلّا أنّ الشيخ الرئيس نقل أصول الهيئة البطلميوسية في أوائل طبيعات الشفاء و قال: هذا ما وصل إلينا من القدماء و لكنّي لستُ مثبتا فيه».

و لعلّه لشدة فراسته و درايته في العلوم و لاسيما العلوم الطبيعية استبعد تلك الأصول و لاسيما حركة الشمس حول الأرض؛ هذا.

و عند بعض المعاصرين من العلماء إنّ الأرض انفصلت من الشمس فاستولت عليها البرودة لبعدها المفرط عن الشمس. و في الآية المذكورة بقوله تعالى: ﴿إنّ السموات و الأرض كانتا رتقا ففتقناهما﴾ [1] إيماء و إشارة إلى قول المعاصرين و نظرياتهم في كيفية خلق السماوات و الأرض. و المذكور

---

١. سوره أنبياء، آيه ٣٠.

في خطبة التوحيد[١] المأثورة عن سيّد الموحدين و أعرف الناس بالحق المعبود و نظام الوجود أنّه تعالى أنشأ أوّلا قبل إيجاد السماوات و الأرض الجو الغير المتناهي و الفضاء الخالي و بسطها كل البسط من جميع الأطراف و النواحي، ثم خلق الماء المتلاطم الزخار و حمله على الريح العاصف و الزعزع القاصف، ثم أمر الريح بردّ الماء عن أرجاء الفضاء، و سلّطه عليه لكي يمسكه عن التشتت و التفرق إلى جميع الجوانب و النواحي و الأطراف و أقرّها على حد الماء و ثبتها على متنه، ثم أنشأ سبحانه ريحا آخر اعتقم مهبّها و منشأ هبوبها، و جعلها ملازمة لتحريك الماء و تمويجه بما أودع فيها من شدة التحريك و قوة التمويج و جعل مهبها مجهولا، و أمرها برفع أمواج البحار تارة و خفضها أخرى رفعا و خفضا شديدين، فحركت البحار كتحريك الفخ المملو من اللبن تحريكا ردّ أوّله إلى آخره حتى ارتفع شطر عظيم من مياه البحار فانقلبت زبدا طافيا على وجه الماء، فأرسله تعالى إلى أوسع أوساط الفضاء الأقصى فخلق منها السماوات السبع العالية و نجومها و كواكبها الثابتة و السيارة.

فهذا الكلام دال على تقدم خلق الهواء بعد إنشاء الفضاء على خلق الماء، و تقدم خلق الماء على خلق الأرض و السماء من زبد الماء. و في كلمات المعاصرين أيضا تصريحات و تلويحات إلى كلام الإمام في كيفية خلق الأرض و السماء، و إنّما عبّر الإمام عن إيجاد الفضاء بلفظ «الإنشاء» لأنّه جوّ خال عما سواه غير مسبوق بالمادة إذ لا مادة قبله، فإيجاده إنشاء و إبداع.

و أمّا قوله تعالى: ﴿و أنزلنا من السماء ماءً فسالت أودية بقدرها فاحتمل السيل زبدا رابيا﴾[٢] فليس فيه دلالة صريحة على خلق الأرض من طفو الماء و زبده؛ لأنّ المراد بالماء هنا الغيث و المطر النازل من السماء بعد خلق الأرض.

---

١. تلخيص و نقل به معنى از نهج‌البلاغة، اوائل خطبه يكم.

٢. سوره رعد، آيه ١٧.

و عند جمهور الحكماء إنّ أوّل الصوادر هو العقل الأوّل، و أنّه لاشتماله على الوجود و الماهية و الوجوب و الإمكان علة لإيجاد العقل الثاني و الفلك الأوّل الذي هو الجرم الأقصى المحيط بالفضاء و بما فيه من سائر الأجرام؛ و هكذا العقل الثاني لما فيه من الجهات و الكثرات مبدأ لإيجاد العقل الثالث و الفلك الثاني حتى انتهى الأمر إلى العقل العاشر و عالم العناصر، و قد مرّ الكلام في هذا المقام؛ هذا.

و لكن الحق أنّ العلوم المبتنية على البراهين العقلية القطعية المصونة عن الخطأ و عن شوب الوهم و الخيال أولى بالقبول و الاتكال عليها، إلّا أنّ حصول القطع و اليقين بصحة المقدمات الموصلة إلى النتائج و صيانتها عن الخطأ و شوب الوهم[1] و الخيال مشكل جدا، إلّا إذا صدر الحكم عن صاحب العقل الوقّاد العارف بمظانّ الخطأ و شيطنة الوهم و الخيال و أشباكهما؛ و هكذا العلوم المتكية على الحس و التجارب الحسية ليست مفيدة للقطع و اليقين لإمكان وقوع الخطأ في الحس، إلّا إذا حوفظ عن الخطأ بالإمعان في الأمر إذ تكررت التجارب و أيدت الحاصلة أخيرا للحاصلة أوّلا؛ فالهيئة البطلميوسية و إن كانت نتيجة للإرصادات المتتابعة مبتنية على البراهين العقلية إلّا أنّها منهدمة الأساس بالمشاهدات و التجارب الحسية للمتأخرين المجهّزين بأنواع الوسائل الهادية؛ فالأولى الأوْل إلى أصحاب الكشف و الشهود.

قال الحكيم السبزواري: «مقصوده ـ قدس سره ـ أنّ جهنم مشتملة أيضا على سماوات و أرض خاصتين بها نظير السماوات و الأرض الموجودتين في هذا العالم، و أنّ السماوات الكائنة في جهنم مشتملة أيضا على الكواكب الطالعة و الغاربة، و أنّها ظلمانية على خلاف السماوات و الأرض الموجودتين لأهل الجنة.

---

١. نسخه اصل: الوهب.

أقول: لعلّ مقصوده ـ قدس سره ـ أنّ جميع ما يكون لأهل الجنة من السماوات و الأرض و أوصافهما يكون لأهل جهنم أيضا مع الفرق بين ما في الجنة و ما في النار في أنّ ما في الجنة مضيئة لامعة نورانية، و ما في النار مظلمة، و في أنّ السماوات و الأرض الكائنة لأهل الجنة صارتا فتقا بعد ماكانتا رتقا، كما كانتا كذلك في الدنيا، و الكائنة لأهل جهنم تكون رتقا، إذ بعد ما وجدتا في جهنم رجعتا إلى صفة الرتقية فرقا بين الدنيا و الآخرة؛ و لقصد مقاسات الألم من هذه الجهة أيضا خلافا لأهل الجنة.

و في قوله: «إذ كانتا رتقا فرجعتا إلى صفتهما من الرتق» إشارة بل تأييد لما قرّرناه.

[ص ٣٠٣، س ١٨ / ص ٣٥٩، س ٨]

قوله: «فرجعتا إلى صفتهما»: أي لمّا وجد السماوات و الأرض في جهنم، رجعتا من صفة الفتق إلى صفة الرتق على خلاف ما في هذا العالم، و ذلك لأنّ عالم الآخرة ـ جنة كانت أو جحيما ـ عالم الجمع، و عالم الدنيا عالم التفرقة.

قوله: «على أهل النار بالحرور على المقرورين، و بالزمهرير على المحرورين، كما كانت الأفعال و الآثار الصادرة عنها في الدنيا إفاضة الحرارة على الشيء الفاقر إليها بحسب طبعه أو بحسب وقوعه في مكان بارد، و إفاضة البرودة على الشيء الفاقر إليها كذلك؛ فذلك رحمة من ربّ العالمين و أرحم الراحمين على أهل جهنم إشفاقا بهم و ترحّما عليهم بعد المؤاخذة عليهم و استيفاء العذاب لمستحقيه بجرمهم و خطيئتهم، لأنّه تعالى جواد كريم ذو عفو عميم و مَنٍّ عظيم؛ و كذلك طعامهم و شرابهم من شجرة الزقوم تبريد للمحرورين و تسخين للمقرورين بعد استيفاء العذاب.

و في اللغة هكذا: «زقم زقما و ازدقم: لقمه و ابتلعه؛ زقّم بالتشديد: أطعمه الزقوم؛ أزقم الشيء: جعله يبلعه؛ تزقم: تلقم؛ أكلُ الزقوم و اللبن: إفراط في شربه؛ الزقمة: الطاعون؛ المرّة من زقم؛ الزقوم: كل طعام يقتل».

[ص ٣٠٤، س ٢ / ص ٣٥٩، س ١١]

قوله: «كالظمآن يجد ماءً باردا فيجد له من اللذه»: تشبيه لحال أهل النار – في أكلهم و شربهم الزقوم لشدة ابتلائهم بالحرّ أو البرد الشديدين و التذاذهم بأكله و شربه من دون تأثير أكله و شربه في رفع الحرّ أو البرد عنهم – بحال الظمآن الذي يجد ماءً باردا، فيجد لذة من رؤيته و مشاهدته لا ذهابه حرارة العطش بصرف مشاهدته من دون أن يشربه.

[ص ٣٠٤، س ٣ / ص ٣٥٩، س ١٢]

قوله: «و كذلك ضده»: و هو المبتلى بالبرد الشديد الّذي يشاهد نارا مشتعلة و يجد لذة من مشاهدتها من غير أن ترفع عنه أثر البرد الشديد. هذه غاية ما فهمناه من هذه العبارة في هذا المقام.

[ص ٣٠٤، س ٨ / ص ٣٥٩، س ١٨]

قوله: «في حق المبتلى به»: أي في حق المبتلى بداء في موطن الدنيا لا دواء له إلّا الكيّ، كما قيل: «آخر الدواء الكي».

و أمّا قوله: «و أيّ داء أكبر من الكبائر» شروع في بيان كون النار في الآخرة دواءً شافيا و وقاية من داء أعظم تأثيرا و أشد إيلاما من كل داء و هو غضب الله.

[ص ٣٠٤، س ١٠ / ص ٣٦٠، س ١]

قوله: «و لهذا يخرجون»: أي و لأجل تعذيبهم بالنار الموجب لرفع سخط الله و غضبه و تبديله برضاه.

[ص ٣٠٤، س ١١ / ص ٣٦٠، س ٢]

قوله: «كما جعل في الحدود الدنياوية»: لم أقف في جملة الحدود المقررة في كتب الفقهاء لصاحب الكبائر من القتل و الرجم و القذف و التعزير و الجلد و نفي البلد على الإحراق بالنار إلّا لمرتكب اللواط الموجب للإيقاب على ما أفتى به العلامة الحلي ـ قدس سره ـ في كتاب التبصرة و سائر كتبه، أو لقاتل النبي أو

الوصي بعد قتله على ما نقله الشيخ المفيد ـ قدس سره ـ في كتاب الإرشاد.

[ص ٣٠٤، س ١٧ / ص ٣٦٠، س ٨]

قوله: «إنّ كرة الأثير»: أي كرة النار الواقعة تحت فلك القمر و تأثيرها في نضج الفواكه و المواليد و المركبات كتأثير أشعّة الشمس و الكواكب في نضجها و طبخها و مزيد استعدادها و صلوحها للرشد و الكمال الطبيعي.

[ص ٣٠٥، س ١ / ص ٣٦٠، س ٩]

قوله: «و فوقه بوجه»: المستفاد من تعليقة الحكيم السبزواري أنّ قوله: «بوجه» متعلق بقوله: «تحت القدر» قائلا بأنّ فوقية الأشعة للمولدات و الفواكه و المعادن الكائنة في الأرض معلومة؛ و أمّا تحتيّتها فلأجل أنّ تأثير تلك الأشعة الواقعة على تلك الأشياء من الشمس و الكواكب إنّما هو بانعكاسها؛ إذ لو لا انعكاسها، لَما أفادت حرّا مؤثّرا في المولدات منضجا للفواكه و المعادن.

أقول: الجمر و الجمرة: النار المشتعلة المتّقدة. و قوله: «بمنزلة الجمرات تحت القِدر» تشبيه لكرة الأثير و أشعة الشمس و الكواكب بالجمرة في خصوص تأثير الحرارة الصادرة عنها في النضج و الطبخ فقط، و تشبيه للأرض بالقدر المطبوخ فيه الطعام؛ و إلّا فمن المعلوم أنّ الجمرات المؤثرة في نضج الأشياء الموضوعة في القدر و طبخها لا محالة موضوعة تحت القدر و أحيانا فوقه لقصد تشديد الحرّ المؤثر في الطبخ، و أنّ كرة الأثير و أشعة الشمس و الكواكب إنّما هي فوق الأرض التي هي في التشبيه المذكور بمنزلة القدر لا تحتها؛ فمن الممكن حينئذ جعله متعلقا بقوله: «بمنزلة الجمرات» فإنّ القِدر المطبوخ فيه الطعام بتأثير الحرارة الكائنة تحته قديحتاج إلى جعل الجمرات فوقه أيضا؛ فالأرض بمنزلة القدر و المواليد و الفواكه و المعادن الكائنة فيها بمنزلة الطعام الموضوع في القِدر، و كرة الأثير و أشعة الشمس و الكواكب بمنزلة الجمرات.

[ص ٣٠٥، س ٢ / ص ٣٦٠، س ١١]

قوله: «و موضع الجنة و النار»: إذ موضع الجنة و أرضها الكرسي، و سقفها عرش الرحمن؛ و موضع النار و طبقاتها السبع تحت الكرسي؛ و بينهما حجاب مسدول مسمّى بـ«السور» فهما متصلان؛ فإذا ارتفعت حجب الدنيا و اضمحل نظامها الصوري و تبدّلت بالصور الأُخروية، رأى الناظرون من أهل الجنة أنّ النار تحت أرض الجنة، و أنّ مقعّر أرض الجنة هو سقف النار، و أنّ لحرارتها تأثيرا في نضج فواكه الجنة من فوقها، و إحراقا لمن كان فيها من تحتها كإحراق الحطب الموضوع تحت القِدر و تأثير حرارته في نضج ما في داخل القدر.

[ص ٣٠٥، س ٣ / ص ٣٦٠، س ١٢]

قوله: «علم أين النار و أين الجنة»: فقد علم أنّ موضع الجنة و أرضها الكرسي، و سقفها عرش الرحمن؛ و موضع النار و طبقاتها السبع تحت الكرسي.

[ص ٣٠٥، س ٦ / ص ٣٦٠، س ١٤]

قوله: «و هي لها»: أي الحرارة الواقعة تحت الكرسي للجنة التي أرضها محدّب الكرسي كحرارة النار الموضوعة تحت القِدر، فإنّ أرض الجنة متصل بسقف النار مشرف عليه، كما قال: «فإنّ مقعّر أرض الجنة هو سقف النار».

[ص ٣٠٥، س ٧ / ص ٣٦٠، س ١٥]

قوله: «و الشمس و القمر و النجوم كلها في النار»: إمّا باعتبار أنّها واقعة تحت الكرسي الذي هو موضع النار و طبقاتها، إذ قد مرّ أنّ النار و طبقاتها واقعة تحت الكرسي أي في مقعّره؛ أو باعتبار أنّها كلها من موجودات عالم الدنيا المشتملة على نيران البُعد والحرمان المحرِقة لأهلها المستأنسين بها؛ أو باعتبار أنّها كلها مشرقات لامعات موجبات بإشراقها و لمعانها لحدوث الضوء و هيجان الشعل المورثة للحرارة؛ هذا؛ مضافا إلى ما سبق من أنّ السماوات مع ما فيها من الكواكب و النجوم في عالم الآخرة كلها في النار

بعد عود الرتق المسبوق بالفتق إليها.

[ص ٣٠٥، س ٩ / ص ٣٦٠، س ١٧]

قوله: «هنا لك»: أي في الآخرة.

[ص ٣٠٥، س ٩ / ص ٣٦٠، س ١٧]

قوله: «علوا»: أي بطريق صعود الحرارة منها إلى الموضع العالي و هو موضع الجنة.

[ص ٣٠٥، س ٩ / ص ٣٦٠، س ١٧]

قوله: «كما كانت تفعل بها هاهنا سفلا»: أي كما كانت تفعل النضج و الطبخ في الأشياء و الفواكه و الأثمار الكائنة هاهنا أي في الدنيا سفلاً، أي بإرسال حرّها إليها نزولا.

[ص ٣٠٥، س ٩ / ص ٣٦٠، س ١٨]

قوله: «و كما هو الأمر هاهنا كذلك ينتقل ...»: لعل المقصود مع حفظ ارتباط هذا الكلام بما قبله أنّه كما كان أمر الحرّ و النضج و الطبخ و إصلاح الفواكه و الأثمار و تعديلها في هذا العالم الدنيوي بهذه الصورة المشهودة من صدور الحرارة من تلك الأجرام و أشعّتها اللامعة و تأثيرها في نضج الفواكه و طبخها و تعديلها، كذلك ينتقل معنى تلك الصورة و حقيقتها إلى الآخرة، فيفيض حقيقة الحرارة و النضج و التعديل إلى فواكه الجنة و أثمارها؛ و هذا هو الأصل الكلي الثابت بالبرهان و العيان لأهل الحكمة و العرفان من أنّ جميع ما في هذا العالم ينتقل إلى ذلك العالم لا بصورته بل بمعناه و حقيقته؛ و كذلك سائر الأعمال و الأفعال الصادرة عن العباد تنتقل بمعناها و حقيقتها إلى عالم الآخرة؛ فإنّ الآخرة دار ظهور الأشياء ببواطنها و حقائقها، و الدنيا دار ظهور الأشياء بصورها و ظواهرها؛ فالأشياء الكائنة بحقائقها و بواطنها في الآخرة هي بعينها الكائنة في الدنيا بظواهرها بلا اختلاف في الصورة، فإنّ الصورة الأخروية صورة لطيفة معنوية، و الصورة الدنيوية صورة

كثيفة مادية؛ و أيضا الصور الأُخروية هي بواطن الصور الدنيوية و حقائقها المكنونة تحت الملابس و الأغشية الجسمانية الدنيوية.

[ص ٣٠٥، س ١٧ / ص ٣٦١، س ٧]

قوله: «و على وجه الأرض من يقول: الله! الله»: لأنّ وجود الذكر دليل على وجود الذاكر في الدنيا و استقلاله و بقائه بعدُ على وجه الأرض و قيامه بنفسه و عدم استهلاكه عن وجوده و ارتحاله عن عالم الصورة إلى عالم المعنى و عن دار المجاز إلى دار الحقيقة.

و للحكيم السبزواري هنا تعليقة أنيقة ناظرة إلى أمثال ما قرّرناه، لكن الآن خطر ببالي أنّ وجود الإنسان الذاكر لله القائل هذا الكلام الذي هو أصل التوحيد في الأرض دليل على بقاء مجال الاستكمال لأهل النقصان من أفراد الإنسان و إمكان الارتقاء إلى المقام المطلوب لأهل الكمال و بقاء الاستعداد بعدُ لبعض النفوس الطالبة للسعادة؛ و إنّما جاز قيام الساعة و طلوع شمس القيامة حين انتفاء جميع الاستعدادت و اضمحلال كافة الإمكانات و انسداد أبواب الخيرات و انقطاع الرجاء لإحراز السعادة و تحصيل الكمالات.

[ص ٣٠٥، س ١٨ / ص ٣٦١، س ٨]

قوله: «منزلة الجنين من الرحم»: فإذا أخرج الجنين من الرحم ـ و هو مكان ضيّق محدود محروس ـ إلى فضاء الدنيا رأى عالما وسيعا فسيحا غير محدود و لا محروس مملوّا من أنواع النعم و ألوان المواهب و ضروب المآكل و المشارب اللذيدة البهيّة الشهيّة النفيسة، كما إذا خرج الإنسان من الدنيا و سافر إلى الآخرة رأى فيها من الوسعة و الفسحة و النعيم الأبدي و الجوّ الملكوتي ما لا رآه في الدنيا؛ و قد رُوي أنّ الهشام كان بمحضر الإمام الصادق ـ عليه الصلاة و السلام ـ و كان بيده تفاحة ذات لون بهي و طعم شهي، و قد سأل عن الإمام: هل توجد هذه التفاحة في الآخرة؟ فقال الإمام ـ عليه السلام ـ: بلى، و أنواع أخرى أعلى و أحلى و أشهى من هذه التفاحة و

ليست موجودة و لا مشهودة في الدنيا و لَما رأى أحد مثلها في هذه الدنيا، و هي في اللطافة و الظرافة بحيث يحكي ظاهرها باطنها و يرى باطنها من ظاهرها و يشاهد جميع الأطراف و النواحي من أي طرف و ناحية منها.

[ص ٣٠٦، س ٥ / ص ٣٦١، س ١٣]

قوله: «و الله سبحانه داخل هذه الحجب»: لأنّه تعالى غيب الغيوب و الحقيقة الطالعة في كل شيء بحسبه، و العالم بأسره -دنياه و أخراه- صورته؛ فهو تعالى سرّ الوجود و في باطن الغيب و الشهود؛ و الدنيا مظهر الآخرة، و الآخرة مظهر من مظاهر الحق أعلى و أصفى و أبهى.

و إنّما قال: في داخل الحجب، لأنّ كل ما في عالم الوجوذ بشراشره محفوف بحجاب تعيّنه و خصوصية إنّيته ثمّ بسائر الحجب على قدر تعلقه بالحدود و القيود؛ فإذا ارتفعت الحجب بأسرها تجلّى الحق بكليته و لم‌يبق في الدار غيره ديّار، كما قال: ﴿لمن الملك اليوم لله الواحد القهّار﴾ [1].

[ص ٣٠٦، س ٩ / ص ٣٦٢، س ٣]

قوله: «بنفخ الصور»: الشامل للكل الموجب لفناء ما في الوجود و رجوع الكل بعد رفض التعينات إلى الحق المعبود.

[ص ٣٠٦، س ١٢ / ص ٣٦٢، س ٧]

قوله: «فجمع الشمس و القمر»: في إردافه بما قبله لطف البيان، إذ نور القمر مستفاض من نور الشمس.

[ص ٣٠٦، س ١٣ / ص ٣٦٢، س ٧]

قوله: «و إذا اتحد ذو النور»: أي إذا اتحد الموجود المحدود بالوجود المطلق الذي هو ظل الله و وجهه و نوره، و الفعل بالفاعل باندكاكه في نوره و استهلاكه في ضوئه و ظهوره و اتصال القطرات الوجودية ببحر الأحدية.

---

١. سوره غافر، آيه ١۶.

[ص ٣٠٧، س ٥ / ص ٣٦٢، س ١٦]

قوله: «قام بها نحو وجودها المحسوس»: الظاهر أنّه خبر لقوله: «فالسماء و الأرض و غيرهما» أي هي لأجل تركّبها من المواد و الصور و اختلاطها بالأعراض ظهرت في هذه النشأة بوجود محسوس مظهره الحواس و انفعالاتها؛ و أمّا في المشهد الآخر أي النشأة الأخروية، فليس لها هذا النحو من الوجود المحسوس بتلك الحواس، بل بوجود أخروي يشاهد في عرصة الآخرة بحقائقها بمشعر نوري و مدرك ملكوتي.

[ص ٣٠٧، س ٨ / ص ٣٦٣، س ٢]

قوله: «المخبر»: إمّا بصيغة الفاعل و هو الحق العظيم المُخبِر في كتابه الكريم عن أحوال القيامة، ففي القيامة أصل كل شيء و حقيقته، و عند ظهورها ظهور سلطان الله جل جلاله، و عند قدوم السالك إلى الله على حضرته و قيامه بين يدي سرير جبروته و سطوته يشاهده بعين وجوده على قدره و مرتبته؛ أو بصيغة المفعول، و المراد به ما أخبر به الشارع من عالم الآخرة و أوضاعه و أحواله و ما عليه الكل في هذه النشأة. و الثاني أنسب.

[ص ٣٠٧، س ١٣ / ص ٣٦٣، س ٥]

قوله: «لا ترى فيها عوجا ولا أمتا»: هذا من باب سلب الصفة بسلب الموصوف، نظير انتفاء السالبة بانتفاء الموضوع.

[ص ٣٠٧، س ١٤ / ص ٣٦٣، س ٦]

قوله: «يأكل بعضها بعضا و يصول بعضها على بعض»: و ذلك لأنّها بسطوتها و وفورها و طغيانها و شدة اشتعالها و أصالتها و عراقتها في النارية بالنسبة إلى نيران الدنيا تذيب كل شيء دخل فيها و تحيله إلى أصلها و جوهرها، كما أنّ النيران المشتعلة في الكير تذيب و تحيل أحيانا جوهر الحديد و الذهب و الفضة الموضوعة فيها إلى أن تسيل أو تنتفي و تتبدل بالنار أحيانا.

و قوله: «و يحضر الخلائق ...» عود إلى بيان بقية أحوال القيامة بعد

توضيح يسير في باب النار و تقسيمها إلى المتسلطة على الأجساد و المتطلعة على الأفئدة.

[ص ٣٠٨، س ٩ / ص ٣٦٤، س ٣]

قوله: «عن البرازخ»: أي البرازخ التي هي مواطن وقوفهم بعد القيامة الصغرى الواقعة بالموت و قبل ظهور القيامة الكبرى. و القبور المدفونة فيها الأجداث هي البرزخ الأول، و عالم المثال الكبير هو البرزخ الثاني.

[ص ٣٠٨، س ١١ / ص ٣٦٤، س ٥]

قوله: «و الموت لكونه عبارة عن هلاك الخلق»: الظاهر أنّه تعليل مقدم، و لكن ليس في العبارة الموجودة في هذه النسخة الموجودة عندي معلّل لهذا التعليل إلّا قوله: «و يقام»؛ فعلى هذا «الواو» زائدة سهوا من قلم الناسخ. و «الكبش الأملح»: الكبش السمين؛ و يقال الأملح: لشيء كثير الذرقة. و ظهور الموت في صورة الكبش لأجل أنّ الكبش هو الحيوان الذي يذبح؛ و لمّا كان الغرض ذبح الموت، عبّر عنه بـ«الكبش». و المقصود من «شفرة يحيى» إمّا الشفرة التي ذبح بها يحيى النبي ـ صلى الله عليه و آله ـ فهي آلة قتالة سعدت بإصابة لحم جيد نبي الله، فالإضافة للتشريف؛ أو الشفرة التي تكون بيده لذبح الموت بأمر جبرئيل؛ و أمّا يحيى ـ عليه‌السلام ـ فلأنّه بسبب ذبحه و إحراق دمه و قطع رأسه بأمر سلطان الوقت في زمانه نال مقام الفناء و البقاء بعد الفناء و فاز بالحياة الأبدية و ملازمة حريم الكبرياء، فصار مظهراً تاما للحياة و حريّاً بقتل الموت و ذبحه بالشفرة التي بيده؛ فتخصيصه من بين الأنبياء بالذكر لإحرازه كمال الحياة بسبب الشهادة في الدنيا و استحقاقه لأجل ذلك لذبح الموت، و هو نبي كريم و سفير عظيم و ولي من أولياء الله الذين حرموا على أنفسهم ما أحل الله لعباده و أذابوا أجسادهم بتحمل الرياضات الشاقة و بذلوا أنفسهم في مرضات الله، كما وصفه تعالى في

كتابة الكريم بقوله: ﴿سيداً و حصوراً و نبياً من الصالحين﴾ [1] و صار بذلك هاديا للناس إلى رفض العلائق الدنيوية و ترك الشهوات النفسانية و تحصيل الحياة الأبدية، و مظهرا تاما للبقاء بعد الفناء.

و ذلك لأنّ الآخرة دار الحيوان، فذبح الموت الذي في صورة الكبش الأملح إعلاما بزوال دوران الموت و الفناء و الدثور و انقضاء زمان الفساد و اندراس الأجساد في القبور و احتباس الأرواح في القشور؛ و هو يوم ظهور سلطان الحياة على عفريت [2] الممات، كما قال: «و هو صور الحياة بأمر جبريل مبدأ الأرواح و مُحيي الأشباح».

و «الصور» بضم الصاد و إسكان الواو: الصوت. «القرن»: الذي ينفخ فيه هكذا في اللغة. و قال في الأسفار: «و الصور بسكون الواو و قرئ بانفتاحها أيضا جمع الصورة». و الظاهر أنّ الضمير عائد إلى يحيى ـ عليه‌السلام ـ كناية عن أنّه ـ عليه‌السلام ـ نداء الحياة أو القرن الذي ينفخ فيه لإعلاء الصوت و نداء الحياة. و الظرف في قوله: «بأمر جبرئيل» متعلق بقوله: «يذبح».

ثم إنّ تفسير الموت بالهلاك بواحد من طرفي التضاد كلام في غاية الظرافة و اللطافة؛ و المراد بـ«طرفي التضاد» هنا الحر و البرد، و اليبوسة و الرطوبة، أي إمّا بالحر المفرط أو بالبرد المفرط، أو إمّا باليبوسة المفرطة أو بالرطوبة المفرطة؛ و كلا أحد الطرفين مضاد للآخر و ليس في دار الآخرة تضاد؛ ففي هذا الكلام إشارة إلى سرّ عدم الموت في الآخرة مضافا إلى ذبحه بشفرة يحيى ـ عليه‌السلام.

[ص ۳۰۹، س ۳ / ص ۳٦٤، س ۱۷]

قوله: «عرض الجيش»: أي عرضهم على السلطان أو الرئيس الحاكم عليهم القائم بأمرهم، ليقف على أعمالهم و مراتبهم في السعي و الجد في خدمة

---

۱. سوره آل عمران، آيه ۳۹.

۲. نسخه اصل: افريط.

الملك و القيام بالوظائف المحولة إليهم؛ فعرض الخلائق في الموقف على الله تعالى و الملائكة المحاسبين أيضا، ليعرف أعمالهم و مراتبهم و ما كسبوا و اكتسبوا في دار الدنيا.

[ص ۳۰۹، س ٤ / ص ۳٦٥، س ۱]

قوله: «حسابا يسيرا»: أي في أيسر وقت و أقل زمان كلمح بالبصر، سواء كان من الصالحين أو من الطالحين.

ثم إنّ التعميم للفريقين على ما قرّرناه و إن كان مستفادا من ظاهر الكلام، إذ حالهما معلوم مكشوف له تعالى و لملائكته الموكّلين بالمحاسبة لا حاجة إلى الإطالة و صرف الوقت الكثير؛ إلّا أنّ المستفاد من قوله: «فإنّ من نوقش في الحساب عذّب» و من قوله فيما بعد ذلك في حق من أوتي كتابه بيمينه: ﴿فسوف يحاسب حسابا يسيرا﴾[1] أنّ اليسر و التسهيل و المحاسبة في زمان قليل إنّما هو للصالحين.

[ص ۳۰۹، س ۱۲ / ص ۳٦٥، س ۹]

قوله: «كتاب مرقوم»: أي رقم و سطر فيه كلما عمل من القبايح و الملاهي و ارتكب من الفجائع و المناهي.

[ص ۳۰۹، س ۱۲ / ص ۳٦٥، س ۱۰]

قوله: «و أمّا الكافر فلاكتاب له»: إذ الكفر بربّ العالمين و موجد الأوّلين و الآخرين فضيحة لاتوازيها فضيحة، و سيّئة لاتحاذيها سيئة و لاتجبرها حسنة، فتمحو تلك السيئة جميع الحسنات. و «الكتاب» ما يكتب فيه الحسنات و السيئات بعد الإقرار بوجود إله العالمين و وحدانيته.

[ص ۳۰۹، س ۱۳ / ص ۳٦٥، س ۱۰]

قوله: «و المنافق»: الظاهر أنّه معطوف على «الكافر» في قوله: «و أمّا الكافر» إذ هو جملة مستأنفة للشروع في بيان حال المنافق؛ و المعنى: و أمّا المنافق أو

---

۱. سوره انشقاق، آيه ۸.

و المنافق سئل عنه يوم القيامة و يوم عرض الأعمال الإيمانُ بالله و بما أتى به رسله. و قوله: «و ما أخذ عن الاسلام» أي ما أخذ عنه الإسلام من الاعتراف بوجود الله و آياته و العهود و الأقارير؛ و هو بما هو عليه من صفة النفاق يستحق لأن يقال في حقه أنّه كان لا يؤمن بالله العظيم.

[ص ٣٠٩، س ١٣ / ص ٣٦٥، س ١١]

قوله: «فيدخل فيه»: أي فيدخل في معنى المنافق ثلاث طوائف: «المعطّل» أي الذي عطل الأحكام و السنن عن الإجراء عمدا و قصدا للإخلال و التضييع، أو عطّل العالم بظنّه الفاسد عن تدبير الحكيم المتعال؛ و «المشرك» المعتقد بالثنوية القائل بوجود ثان هو شريك و عديل لله تعالى في الألوهية إمّا لفظا أو قلبا، لقصوره عن درك حقيقة التوحيد و هكذا حال كثير من الموحّدين الذين وقعوا في ورطة الشرك من غير شعور و دراية عند المحققين؛ و «الجاحد» المنكر لوجود الله.

و المنافق و إن كان في الظاهر مغايرا للطوائف الثلاث المذكورة و لكنه في الباطن أحد هؤلاء لأنّ النفاق نوع من التدليس و التلبيس بإظهار ما يخالف باطنه الذي هو من إحدى الطوائف الثلاثة؛ و أيضا المنافق يعاند و يقابل مقتضى الفطرة الّتي هي فطرة التوحيد التي فطر الله جميع أفراد البشر بل جميع الموجودات عليها فهو في إظهاره ما هو خلاف فطرته المفطور هو عليها منافق بأشدّ مراتب النفاق.

[ص ٣٠٩، س ١٥ / ص ٣٦٥، س ١٤]

قوله: «فنبذوه وراء ظهورهم»: إمّا لإخفائه على الطالبين أو لإهماله و التسامح في العمل بما فيه.

[ص ٣١٠، س ١ / ص ٣٦٦، س ١]

قوله: «و هو كتابه المنزل عليه»: أي و هذا الكتاب الّذي نبذه وراء ظهره في الحياة الدنيا هو كتاب الله المنزل عليه بتوسط النبي ـ صلى الله عليه و آله ـ لا

كتاب الأعمال.

[ص ۳۱۰، س ٦ / ص ٣٦٦، س ٦]

قوله ـ صلى الله عليه و آله ـ: «الحمد لله ملأ الميزان»: أي هذا الكلام أو قول العبد: «الحمد لله» ملأ ميزان الأعمال و رجّح كفة الأعمال الصالحة على كفة الأعمال الفاسدة؛ و ذلك لأنّ الألف و اللام للجنس و معناه أنّ الحمد كله من أيّ حامد صدر و لأيّ محمود وقع، كان في الحقيقة لله؛ و معناة الاعتراف بأنّه ليس كمال و جمال في أيّ موجود يستحق بذلك الحمد إلّا و أصله و حقيقته في الله و من الله؛ إذ الوجود مبدأ كل كمال و جمال، و هو تعالى أصل الوجود و مبدأ كل موجود؛ فلهذه العلة ملأ الميزان.

[ص ۳۱۰، س ۷ / ص ٣٦٦، س ۷]

قوله: «بقدر علمه»: فقد ورد في الحديث أنّه «ما عُبِد الله بشيء مثل المعرفة» و لقوله تعالى: ﴿إنّما يخشى الله من عباده العلماء﴾ [1] و لاسيما العلم بنظام الوجود و ما في الغيب و الشهود؛ و أنّ الكل آيات الله و مرائي ذاته و مجالي صفاته و أن لا مؤثّر في الوجود إلّا الله.

[ص ۳۱۰، س ۸ / ص ٣٦٦، س ۸]

قوله: «مقابل في عالم التضاد»: يمكن اجتماعه مع مقابله في كفتيي الميزان، كالعدل مثلا الموضوع في إحدى الكفتين و الظلم الموضوع في الأخرى.

[ص ۳۱۰، س ۹ / ص ٣٦٦، س ۹]

قوله: «إذ اليقين الدائم»: تقييد «اليقين» بـ«الدائم» لإخراج اليقين الزائل بالوقوف على الخطأ في بعض المقدمات الموصلة له.

[ص ۳۱۰، س ۹ / ص ٣٦٦، س ۹]

قوله: «كما لايجامع ضده»: و هو اليقين بخلافه، لامتناع اجتماع اليقين الدائم الثابت بشيء مع اليقين بخلافه.

---

١. سوره فاطر، آيه ٢٨.

[ص ٣١٠، س ١٠ / ص ٣٦٦، س ٩]

قوله: «لا يتعاقبان[١] على موضوع واحد»: فـلايمكن زوال اليـقين الدائـم عـن موضوعه و هو النفس، و حصول اليقين بخلافه في ذلك الموضوع على ما هو شأن المتقابلين؛ فإنّ من شأن الأمرين المتقابلين عدم اجتماعهما عـلى موضوع واحد و تعاقبهما على موضوع واحد.

[ص ٣١٠، س ١٠ / ص ٣٦٦، س ١٠]

قوله: «فليست للكلمة»: أي لكمة «لا إله إلّا الله» فلايجتمع الشرك مع التوحيد في ميزان أحد و لايتعاقبان أيضا على موضوع، إذ التوحيد الكامل الحاصل بالدلائل العقلية و النقلية و وقوف العارف على أسرار الوجود و ظهور الحق في جميع مظاهر الغيب و الشهود غير قابل الزوال و لا للـتبديل بـالكفر أو الشرك.

[ص ٣١٠، س ١١ / ص ٣٦٦، س ١١]

قوله: «صاحب السجلات»: القصة مذكورة في تعليقة الحكيم السبزواري.

[ص ٣١٠، س ١٣ / ص ٣٦٦، س ١٣]

قوله: «و هو هاهنا معنى»: أي الصراط الذي هو طريق الجنة في هذا العالم أمر مـعنوي ليس له صـورة ظـاهرية مـحسوسة و له فـي الآخـرة صـورة محسوسة هي جسر ممدود بين الجنة و النار.

[ص ٣١٠، س ١٨ / ص ٣٦٧، س ٣]

قوله: «و المشرك»: كأهل الثنوية و أهل التثليث بل و كثير من الموحّدين الذين وقعوا في ورطة الشرك من غير دراية؛ و الأوّل شرك جلي و الثاني شـرك خفي.

[ص ٣١٠، س ١٨ / ص ٣٦٧، س ٤]

قوله: «و له قدم على صراط الوجود»: لاعترافه بوجود مـبدإ للـعالم و إن كـان

---

١. نسخه اصل: يتعاقبان.

مخطئا في جعله اثنين أو ثلاث.

[ص ٣١٠، س ١٩ / ص ٣٦٧، س ٤]

قوله: «و المعطل»: أي القائل بتعطيل العالم عن إله مدبّر فهو أسوء حالا من المشرك فليس له قدم على صراط الوجود الذي يوصل السالك له إلى مبدإ و الإقرار بوجوده.

[ص ٣١١، س ١ / ص ٣٦٧، س ٥]

قوله: «و هو على متن جهنم»: أي الصراط واقع على متن جهنم غائب مستور فيها؛ و لعلّ النسخة الأصلية «غائر فيها».

[ص ٣١١، س ٢ / ص ٣٦٧٦، س ٦]

قوله: «و الكلاليب»: جمع «كلاب» أو «كلوب»: آلة تسمى بالفارسية: «قُلاب». و «الخطاطيف» جمع «خطاف» آلة يصطاد بها الحيتان[١] و هي بالفارسية «قلاب ماهي‌گيري». و «الحسك» ما يرسل على أطراف الجسر من السلاسل و حلق الحديد و ما يعلّق عليها من الأطناب و الأعمدة و الأعواد ليحفظ بها التعادل و يتعلق بها المشرف على السقوط و يمسك بها نفسه عن الهُويّ. و في المعجم العربي[٢] الحديث: الحسك: الشوك؛ حبل فيه شوك يلقى حول العسكر، فاذا جائت خيل العدوّ نشب الشوك في حوافرها.

[ص ٣١١، س ٧ / ص ٣٦٧، س ١١]

قوله: «فمن تجاوزها هنا»: أي تجاوز عن السيئات و القبائح، و أمسك نفسه عن ارتكاب المعاصي و الفجائع، أو تجاوز عن مكافات من أساء إليه.

[ص ٣١١، س ١٦ / ص ٣٦٨، س ٣]

قوله: «و لو جائت ذرة لإحدى الكفتين لرجحت بها»: لأنّ الكفتين في غاية التعادل و التوازن و المساوات؛ فلو انتقلت إلى إحديهما مثقال ذرة في أيسر وزن و أقل ثقل، لرجحت بها على الأخرى فيطمع الواقف على الأعراف حينئذ

---

١. نسخه اصل: الحيطان.
٢. نسخه اصل: الغربي.

في كرم الله و عدله المقتضي لشمول عفوه و رحمته له بسبب رجحان كفة الحسنات بمقدار الذرة الواصلة إليها من عمل خير.

و الظاهر أنّ قوله: «و أنّه لابد لكلمة «لا إله إلّا الله» عناية بصاحبها» توجيه لسرّ شمول الرحمة و العناية و رجحان إحدى الكفتين بأنّ ذلك من بركات كلمة «لا إله إلّا الله» و أنّ لها عناية بصاحبها و قائلها عنايةً موجبة لخلاصه عن العذاب و العقاب و إن كان مرتكبا للمعاصي المقتضية لحلول العذاب، فإنّ في سيماهم أثرا من آثار تلك الكلمة المقدّسة؛ فهذا سرّ الحديث المشهور و هو قوله تعالى: «كلمة لا إله إلّا الله حصني فمن دخل حصني أمن من عذابي». و من الممكن جعل قوله: «و أنّه لابد ...» معطوفا على ما قبله أي و يطمعون في ذلك علما لهم بأنّ لهذه الكلمة لا محالة عناية بصاحبها القائل بها في الدنيا؛ فإنّ الإقرار بألوهيته و نفي ألوهية ما سواه من أعظم القربات و المعرفة بالله أجلّ المثوبات؛ و لهذا قيل: «ما عبد الله بشيء مثل المعرفة».

[ص ٣١٢، س ٤ / ص ٣٦٨، س ٧]

قوله: «و بيده الشفرة»: أي و بيد يحيى عليه السلام الشفرة. و تخصيصه بالذكر و تخصيصها به لكونه صلوات الله عليه فائزا بمقام الشهادة في الدنيا، و هي لأسعد السعداء و من استحق الحياة الأبدية بتحمل الشهادة التي هي أصعب أنواع الموت في دارالدنيا، فاستحق بذلك الحياة الأبدية بذبح الموت بيده صلى الله عليه و آله.

[ص ٣١٢، س ١١ / ص ٣٦٨، س ١٤]

قوله: «إذا أبصروه»: الضمير للموت و هكذا الضمائر في قوله: «منه» و قوله: «له».

[ص ٣١٢، س ١٣ / ص ٣٦٩، س ١]

قوله: «لافتح بعده»: أي بعد ذلك الوقت المعلوم من سياق الكلام. و الضمير المستتر في قوله: «و ينطبق» عائد إلى الأبواب؛ و أمّا الضمير في قوله: «و

يدخل بعضها على بعض» فمن المحتمل أنّه عائد إلى النار، و المعنى: و يقع بعض أجزاء النار على بعضها ليعظم الضغاطة، فإنّه لو كانت أجزاؤها منفرجة متخلخلة قلّت الضغاطة؛ و من المحتمل أيضا إرجاعه إلى لفظ الأفراد المستفاد من كلمة «أهل» أي و يدخل و يهاجم بعض افراد أهل النار على بعض ليعظم الضغاطة، فإنّ دخول بعض الأفراد على بعض و وقوع البعض على بعض يوجب كثرة الضغطة.

[ص ٣١٢، س ١٥ / ص ٣٦٩، س ٣]

قوله: «و يرى الناس و الشياطين»: بصيغة المجهول.

[ص ٣١٢، س ١٨ / ص ٣٦٩، س ٦]

قوله: «و أمّا المأدبة فهي لأهل الجنة»: في القاموس: «و المأدبة بالضم: طعام صنع للدعوة أو عروس، و الدرمكة: دقيق الخواري، و الخواري بضم الخاء و تشديد الواو و فتح الراء: الدقيق الأبيض و هو لباب الدقيق. و قال الحكيم السبزواري: المراد بالدرمكة هنا الخبز الخواري و هو الذي نخل مرة بعد مرة.

[ص ٣١٣، س ١ / ص ٣٦٩، س ٧]

قوله: «في[١] مندبة»: مشتق من الندبة و هي البكاء و الرثاء على الميت بلوعة و حرقة، كقول القائل: «وا حسرتا وا لَهفا» و أمثال ذلك، فهم دائما في محفل الحزن و الندبة.

[ص ٣١٣، س ٢ / ص ٣٦٩، س ٨]

قوله: «كبد النون»: أي كبد الحوت و هو حيوان بحري يعيش في البحر الذي هو موطن الحياة، لمكان الماء فيه.

[ص ٣١٣، س ٣ / ص ٣٦٩، س ٩]

قوله: «و هو مركب الحياة»: أي الدم أو الكبد باعتبار كونه بيت الدم، لمكان الروح البخاري في الكبد.

---

١. نسخه اصل: من.

[ص ٣١٣، س ٦ / ص ٣٦٩، س ١٣]

قوله: «محمولة على قرن الثور»: لاشتمالها على الرطوبة و اليبوسة. قوله: «على صورة الجاموس» أي يرى و يشاهد لأهل المحشر بصورة الجاموس و هو حيوان أعظم من الثور قدرا و أصلب جلدا و أقوى و أرشد عظما، و مثله في طبعه الغالب عليه البرد و اليبس. و في كتاب المعجم العربي الحديث: «الجاموس حيوان أهلي من فصيلة البقرات». ثم إنّ جميع ما ذكره في هذا الإشراق من أحوال القيامة من المواطن السبعة مضامين الأحاديث الواردة في هذا الباب مع تلفيقها بأصول فلسفية و إشارات عرفانية.

[ص ٣١٣، س ١٧ / ص ٣٧٠، س ٧]

قوله: «و لكل منهما ملؤها»[١]: أي ما يملئه و هو مثل قوله تعالى: ﴿ملء الأرض ذهبا﴾.

[ص ٣١٣، س ١٨ / ص ٣٧٠، س ٨]

قوله: «و الأصول الحكيمة ...»: عدول عما حكم به أوّلا من الترديد في خلود ما سوى الكفار من الفساق و الفجار في النار بأنّ العذاب قسر على الطبيعة و القسر لايدوم على الطبيعة؛ و أنّ لكل موجود غاية لابد من الوصول إليها يوما، و هي الدخول بالآخرة في مقرّ الكرامة و دار الرحمة و العناية كما قال جل ثناؤه: «عذابي أصيب به مَن أشاء» إشارة إلى شمول العذاب لأهله «و رحمتي وسعت كل شيء» إشارة إلى انقطاع[٢] العذاب بالآخرة و شمول الرحمة في آخر الأمر للصالح و الطالح و المطيع و العاصي بشرط الإيمان البته.

و قوله: «و عندنا أيضا أصول ...» عدول عن قوله: «و الأصول الحكمية دالة ...» ثم تعديل الأصلين بأنّ الدوام لكل من أهل الجنة و النار على معنى آخر.

---

١. نسخه اصل: ملائها.
٢. نسخه اصل: انقطاء.

و للحكيم السبزواري في بيان معنيي الدوام توجيه لطيف.

و قوله: «و أنت تعلم ...» وجه آخر لتعديل الأصلين، خصوصا الأصل الثاني الحاكم بدوام الآلام و الشرور لأهل النار بأنّ وجودهم مع اشتماله على الشرور و القبائح و السيئات الصادرة عنهم في الدنيا مشتمل أيضا على خيرات و مصالح في نظام الدنيا و عمارتها، إذ لابد لكل عالم من أهل و لكل فعل من فاعل و لكل عمل من عامل؛ فوجود الناقص الرديّ و فاعل الشرور و راكب الخطأ من لوازم تمامية هذا العالم، كما أنّ وجود هذا العالم و ما فيه من لوازم تمامية عالم الوجود و كماله بأسره.

[ص ٣١٤، س ١١ / ص ٣٧١، س ٣]

قوله: «من الجِنَّة و الناس أجمعين»: أي من طائفة من الجنة و الناس كليهما.

قوله: «فكونهما على طبقة» أي فكون الجِنّة و الناس على طبقة واحدة في السعادة و الشقاوة بحيث كان الكل إمّا سعداء أو أشقياء ينافي الحكمة الإلهية، إذ لابد من خروج كل ما بالقوة إلى الفعل؛ و الشرور و القبائح و السيئات من جملة ما في النفوس بالقوة كالخيرات و الحسنات.

[ص ٣١٤، س ١٣ / ص ٣٧١، س ٥]

قوله: «و خلوّ أكثر مراتب هذا العالم»: أي و للزوم خلوّه فهو معطوف على «الإهمال» في قوله: «لإهمال سائر الطبقات»؛ هذا؛ مضافا إلى أنّ لكل نفس سعادة بحسب ما في ذاتها و جوهرها؛ فسعادة السعداء في الطاعات و العبادات و فعل الخيرات و نيل الكمالات الحقيقية و المثوبات الأخروية و الكرامات الإلهية؛ و سعادة الأشقياء نيل اللذات و الشهوات النفسانية و اللذات الجسمانية و الانغمار في تحصيل الحظوظ و المآرب الدنيوية؛ و أيضا وجود كل من الطائفتين مظهر من مظاهر الوجود المطلق و مقتضى ظهور الحق في جميع مظاهره، فإنّ عروق الأشجار المنبتّة تحت التراب ليست كالأزهار و الفاكهة و الأثمار الطيبة، و كل منهما من مظاهر القدرة

التامة في هذه الآية الإلهية. فلكل نفس سعادة بحسبه و غاية مناسبته لذاته وجوهره لابد من نيلها في آخر منازل السير و السلوك. و تلك الغايات أمور ذاتية مجبول عليها النفوس سواء كانت أنّهارا جارية و أشجارا مثمرة و حورا و قصورا و شرابا طهورا في الجنة، أو نيرانا ملتهبة و حيّات و عقارب ملدغة و أفاعي بأفواهها المنفتحة و عيونها المحدقة و أنيابها المهلكة في الجحيم؛ و إذا كانت ذاتية ملائمة لها و كان الرجوع و العود إليها أيضا ملائما لذيذا؛ فقوله: «فكونها على طبقة واحدة» إلى قوله: «و قال بعض المكاشفين» إشارة إلى جميع ما قلناه و تبيان لما قرّرناه. و هذا سرّ من الأسرار المكنونة عن الأغيار المكتوبة بقلم العرفان في قلوب الأخيار المؤتمنين على حفظ الأسرار و صونها عن الأغيار.

[ص ٣١٥، س ٢ / ص ٣٧١، س ١٤]

قوله: «أمدا بعيدا»: هو الزمان الفاصل بين الدنيا و الآخرة الحائل بين النفوس و نتائج ما في جوهرها. و قوله: «و الله متجل بجميع الأسماء» توضيح و تأييد لما سبق.

[ص ٣١٥، س ٦ / ص ٣٧٢، س ١]

قوله: «بفضل الله»: إذ ليس للعبد ما يستحق به شيئا لنفسه، إذ «العبد و ما في يده كان لمولاه» فدخوله في الجنة فضل من الله الذي هو المولى الحقيقي المالك للوجود و لكل موجود؛ فما أبعد عن الحق من جعل الطاعات و العبادات سببا لدخوله في الجنة.

[ص ٣١٥، س ٧ / ص ٣٧٢، س ٢]

قوله: «بالنيات»: لا بالأعمال لأنّ النيات باعثة لصاحبها على ارتكاب الأعمال؛ فإذا كانت فاسدة سيّئة رديئة و كان قصد صاحبها البقاء عليها و إدامة[1] العمل على وفقها، كان مستحقا للخلود؛ و أمّا العمل فهو في زمان محدود

---

١. نسخه اصل: ادامته.

منقطع بانقطاع العمر أو بزوال العلل و الأسباب و الوسائط أو لعروض الموانع، فليس سببا للخلود.

[ص ٣١٥، س ٧ / ص ٣٧٢، س ٣]

قوله: «فيأخذون الألم جزاء العقوبة»: أي فيكون الألم الوارد على مرتكب المعاصي مستوفيا لجزاء العقوبة و بإزائه، و يكون جزاء العقوبة مساويا لمدة العمر و زمان بقائه على الشرك بالله إن كان مشركا، أو على الفسق و الفجور إن كان موحدا فاسقا فاجرا؛ و الفسق و الفجور و ارتكاب المعاصي و المناهي أيضا نوع من الشرك، و هو التوجه و الالتفات إلى ما سوى الله و إيثاره عليه كأنّه وثن و معبود له في مقابل الله، إذ كل من أحبّ شيئا سوى الله أو في مقابله فهو مشرك في الحقيقة.

ثم إنّ إضافة الجزاء إلى العقوبة من باب إضافة الشيء إلى نفسه لقصد الإيضاح. و «اللثم»: القُبلة و المطايبة و الملاعبة. و «الجرجير»: نبت تنبت على شاطئ النهر.

[ص ٣١٦، س ٢ / ص ٣٧٢، س ١٤]

قوله: «إنّ العالم بأسره عباد الله»: لأنّ لكل من موجودات العالم ـ عقلا كان أو نفسا أو جسما فلكيا أو عنصريا بسيطا أو مركبا ـ وظيفة هو مأمور بالعمل بها بل مجبول على إتيانها في النظام الكلي؛ و العمل بالوظيفة المحوّلة عبادة تشريعية أو تكوينية؛ و لذا ليس في النظام الكلي انحراف و لا نقص و فتور و قصور؛ إذ الكل سائر و سالك في السبيل المأمور بالسلوك فيه و الانقياد إليه في نظام منظّم عن علم و حكمة باهرة تحت عناية من بيده الأمر و هدايته؛ هذا؛ مع أنّ لكل موجود علما و شعورا بقدر وجوده يهديه إلى صراط القيام بما هو الواجب في النظام.

و قوله: «و ليس لهم وجود وصفة و فعل ...» تأييد لمعنى العبودية لأنّ العبد و ما له و ما في يده كان لمولاه، و تمهيد لنفي التعذيب الأبدي بأنّ

وجود العالم و صفاته و أفعاله كلها بالله و من الله و بحوله و قوته؛ و إن كان صدور الفعل من العبد الشاعر بفعله أيضا بإرادته و مشيئته، إذ ليس للممكن في حد ذاته وجود و لا صفة و لا فعل، لكونه فاقر الذات إلى جاعله و قيّومه الواجب تعالى.

[ص ٣١٧، س ٢ / ص ٣٧٣، س ٥]

قوله: «هو أن لايعبدوا إلّا الله»: لأنّ وجود الخلق كله من الله، فهو مفطور على العبادة و الطاعة و الانقياد له تعالى في كل حال من حيث هو موجود مستمد منه؛ و أيضا لكل موجود في نظام الوجود شأن لاينسلخ عن شأنه، و حدّ لايتجاوز عن حده، و فعل و أثر لهما مدخلية في انسجام النظام؛ فالكل من هذه الجهة و من جهة اتصاله بمبدأ الوجود و تدلّيه بالحق المعبود عبد مطيع لمولاه، و إن كان فاعلا لفعل هو بحسب الظاهر و في النظام التشريعي نحو من الشرور و الطغيان و العصيان الموجب لإقامة الحدود عليه في الدنيا و العقوبة في الآخرة.

[ص ٣١٨، س ٢ / ص ٣٧٣، س ١٥]

قوله: «حراثة الدنيا»: و حراثتها من ضروريات النظام و انسجامه؛ إذ هي دار الاكتساب و موطن الزرع كما قيل: «الدنيا مزرعة الآخرة»؛ فلابد من وجود من كان أهلا لها حارثا إيّاها ببذل الجهد و الهمة في بسط بساطها، و إن كان مستلزما لصدور شرور و طغيان و عصيان.

[ص ٣١٨، س ٤ / ص ٣٧٣، س ١٨]

قوله: «من أهل النفاق المردودين»: أي ممن كان له العلم بالسعادة و الشقاوة و أسبابهما و عللهما، عارفا بوجوه الخيرات و الشرور، و طرق الحق و الباطل و سبيل الغيّ و الرشاد.

[ص ٣١٨، س ٦ / ص ٣٧٤، س ٢]

قوله: «إلّا أنّ الرحمة واسعة»: عدول عن دوام العذاب في حق المردودين عن

الفطرة أيضا بأنّ الرحمة واسعة لكل سعيد و شقي، و الفطرة باقية في كل فاضل و دنيئ ـ إلى آخر ما قال.

[ص ٣١٨، س ١٢ / ص ٣٧٤، س ٩]

قوله: «ممّا استدلّ به على ذلك»: أي على دوام العذاب و خلود الآلام و العقاب على أهل العصيان و الطغيان بأنّ نفوسهم قد ألفت و أنست بهذا الموطن؛ فصار العذاب عذْبا لهم و مفارقة النار عذابا؛ فخلودهم فيها موافق لطبعهم، و الموافق للطبع رَوح و راحة لا عذاب و مشقة.

[الشاهد الثالث]

[في الإشارة إلى العوالم الثلاثة: دار الدنيا] [و دار الحساب و الجزاء و دار القرار]

[ص ٣٢٠، س ٩ / ص ٣٧٧، س ١]

قوله: «لا يلحق آخره بأوّله»: لزوال أوّله و فنائه قبل وصوله إلى آخره؛ و هذا من خواص الحركة، إذ هي ترك شيء و أخذ شيء آخر.

[ص ٣٢١، س ٢ / ص ٣٧٧، س ٧]

قوله: «دون أصحاب اليمين»: و هم السعداء و هم أحد قسمي سُكّان عالم الصور الباطنية على ما مرّ ذكره.

[ص ٣٢١، س ٩ / ص ٣٧٧، س ١٣]

قوله: «و حدّه»: أي و حدّ هذا العالم.

[ص ٣٢١، س ٩ / ص ٣٧٧، س ١٣]

قوله: «من فوق فلك البروج»: لكونه أوّل منازل الكثرة بوقوع الكواكب التى هي أكثر من عدد الرمال و قطرات البحار فيه. و هو على الهيئة البطليوسية داخل في جوف الفلك الأعظم متصل محدّبه بمقعّره.

و توصيف الفلك الأعظم بـ«المستقيم» لأجل استقامة سطحه و استوائه

و عدم وجود النقرة التي هي مراكز الكواكب فيه، بخلاف فلك البروج. و الظاهر أنّ قوله: «تحت» ظرف متعلق بمحذوف، و المعنى: فلك البروج الواقع تحت الفلك المستقيم.

قوله: «من فوق ذلك الفلك» إذ فوقه عالم المثال الذي هو أوّل منازل التجريد، إذ المُثُل صور عارية عن المواد؛ و لذا قيل: ما فوق فلك الأفلاك لا خلاء و لا ملأ؛ أمّا عدم الخلاء فلوجود المثل و فناء الفضاء؛ و أمّا عدم الملأ فلعدم المادة.

[ص ٣٢١، س ١٥ / ص ٣٧٨، س ٣]

قوله: «جزاء المحسنين»: أي المخلصين المتقين عما سوى الله، الفائزين بمقام الفناء، الفائقين على العالمين ـ عالم الكثرة الجسمانية و عالم الكثرة البرزخية الصورية ـ و عن جميع التعيّنات الوجودية؛ و هذا هو الإحسان الحقيقي، إذ الإحسان الحقيقي ترك القيود و رفض التعينات و الحدود و الاتصال بمنبع الحسن المطلق و الجمال الأعظم و الكمال الأتم.

[ص ٣٢١، س ١٦ / ص ٣٧٨، س ٤]

قوله: «في طبقات الجحيم»: أي طبقات الأجسام و الأجرام التي هي في الحقيقة جهنم العاكفين عليها؛ و أسفلها هو ما تحت الأفلاك السبعة التي وصفها بسبعة أبحر مطبقة، و هو عالم العناصر الواقع في جوف فلك القمر و أسفل السافلين.

[ص ٣٢٢، س ١ / ص ٣٧٨، س ٧]

قوله: «نحو الفرق بين القوة و الفعل و المجمل و المفصل»: فإنّ النفس حين انسياقها و نزولها إلى هذا العالم كانت في جميع مراتب السعادة و مراتب الشقاوة أمرا بالقوة و أمرا مجملا غير مكشوف الحال بالتفصيل؛ و كان جميع النفوس من هاتين الجهتين متحدة متفقة، و إنّما خرجت من القوة إلى الفعل و من الإجمال إلى التفصيل في مراتب السعادة أو الشقاوة بعد نزولها إلى هذا العالم و اتصالها بالأبدان و حشرها مع سكان عالم الطبيعة و مقرّ

الشهوات و اللهوات و موطن اكتساب الفضائل و الخيرات.

[ص ٣٢٢، س ٣ / ص ٣٧٨، س ٩]

قوله: «متفق في البداءة»: متحد النوع من حيث جوهر النفس الفاقد للأوصاف و الأحوال المميزة إيّاها الموجبة لاختلافها في النوع بحسبها؛ و هذا لاينافي قوله ـ عليه الصلاة و السلام ـ: «السعيد سعيد في بطن أمّه و الشقي شقي في بطن أمّه»، إذ المقصود أنّ للمولود حين ما كان في بطن أمّه قوة السعادة و قوة الشقاوة و استعدادهما، أو لعلّ المعنى أنّ سعادة السعيد و شقاوة الشقي حين ما كانا في بطن أمهما معلومتان لله تعالى بالعلم الأزلي.

[ص ٣٢٢، س ٤ / ص ٣٧٨، س ١٠]

قوله: «فإلى جنة الأعمال أو جنة الصفات»: الأوّل لأصحاب اليمين، و الثاني للمقربين.

[ص ٣٢٢، س ٥ / ص ٣٧٨، س ١١]

قوله: «تحت ذلّ الطبيعة»: هذا للمشركين المعاندين.

[ص ٣٢٢، س ٥ / ص ٣٧٨، س ١١]

قوله: «أو ذلّ النفس»: هذا للعصاة من الموحّدين العاكفين على باب الهوى و أميال النفس و شهواتها.

و قوله: «إمّا إلى الهاوية» للصنف الأول، و قوله: «تحت جهنم الطبيعة» للصنف الثاني فإنّ الأوّل مقرّه الدرك الأسفل من النار، و الثاني جزاؤه الوقوف في جهنم الطبيعة و الحرمان عن المثوبات الأخروية المُعدّة للمتقين.

[ص ٣٢٢، س ٨ / ص ٣٧٨، س ١٣]

قوله: «و احتاجوا إلى العمل بغير إرادة»: أي العمل بمقتضى الأوامر و النواهي التشريعية و التكاليف الدينية الذي هو خلاف طبعهم؛ فإنّ النفوس القدسية المنقادة للطاعة و السلوك إلى سبيل الحق و مأمن القدس و موطن اللقاء و الوصال لاتحتاج إلى الأمر بالانقياد للطاعات و النهي عن ارتكاب المعاصي،

بخلاف النفوس المألوفة بزخارف الطبيعة المنجذبة المنخدعة إلى نداء الهوى و مظاهر الشهوات و الملاعب و الملاهي؛ فإنّها لاتنسلك إلى الحق بطباعها إلّا بالأمر و النهي و الترغيب و الترهيب؛ هذا؛ أو لأنّ العمل الموجب حينئذ ـ أي حين الورود في المحشر ـ لخلاصهم عن الصور القبيحة الدنيّة المكتسبة بميلهم و إرادتهم و هيمانهم إلى الشهوات الدنيوية إلى الصور الجميلة المناسبة لجوهر النفس و حقيقتها ـ التي هي من عالم النور و موطن الحسن و الجمال ـ إنّما هو بإرادة الله و عنايته المقتضية لإيصال كل موجود إلى شرف و فضيلة؛ فإنّ الأعمال الصادرة عنهم في الدنيا كانت إمّا بحسب ميلهم الطبيعي إلى مشتهياتهم النفسانية، أو بإرادتهم بإرشاد العقل و هدايته إلى الأعمال الصالحة و الأوصاف الفاضلة؛ و أمّا العمل في النشأة الآخرة بعد الخروج عن مقابر الطبيعة و محابس الدنيا و رفض البدن إنّما هو بفضل الله و جوده و كرمه و إيصال السرّ الوجودي و الوديعة الإلهية إلى مأمنه و أصله؛ و على أيّ حال ففاعل قوله: «و احتاجوا» هو الضمير العائد إلى قوله: «من أساء عمله».

[ص ٣٢٢، س ٨ / ص ٣٧٨، س ١٤]

قوله: «إلى الصور الموافقة»: أي الصور الموافقة لجوهر النفس بحسب فطرتها الأصلية و هي الملكات الفاضلة الحاصلة باتّباع الشرع؛ و أمّا الصور الرديئة و الملكات الدنيّة فهي مخالفة لجوهر النفس بحسب الفطرة الأصلية، إذ النفس في الحقيقة هي السرّ الإلهي النازل من سماء التدبير و العناية لتقويم الجواهر السافلة على ما مرّ أنّ الفصول الحقيقية نحو من الوجود.

[ص ٣٢٢، س ٩ / ص ٣٧٨، س ١٥]

قوله: «فعلم أنّ البشر»: «الفاء» للعطف الاستئناف أي استئناف الدليل على أنّ جوهر النفس قبل النزول إلى هذا العالم و الاختلاط بالجواهر السافلة المظلمة جوهر نوراني شريف جدا؛ و أنّ الإنسان بحسب الفطرة الأصلية

فوق الإرداة و الطبيعة؛ أمّا الطبيعة فمعلوم؛ و أمّا الإرادة فلأنّها صفة طارئة للنفس عارضة عليها حين ترددها بين الأمرين ـ الخير و الشر، أو الفاضل و الأفضل ـ بسبب اختلاطها بالأجرام و الأجسام و مقتضياتها المُميلة إيّاها إلى ارتكاب الأعمال المناسبة لتلك الجواهر الغاسقة الجرمانية؛ و الحاصل أنّ الإرادة صفة طارئة عارضة بسبب عروض بعض العلل و الأسباب و الدواعي، و كل ذلك من الأوصاف و العوارض الخارجة عن جوهر النفس و حقيقتها؛ و لذا قال: «بحسب الفطرة الأصلية» و هي النفس الناطقة الفائضة الفائقة الذات على الطبيعة و الإرادة كليهما؛ و حقيقتها: الجوهر النوارني اللاهوتي الذي هو سرّ الله و وديعته المستودعة في الإنسان. و هذا الجوهر النوراني اللاهوتي فوق الطبع و فوق الإرادة التي هي العقل و إرشاده و هدايته؛ فتفسير «الإرادة» بالعقل كما فعله الحكيم السبزواري مناسب أيضا لما قرّرناه؛ فإنّ النفس الناطقة في الحقيقة سر الله و وديعته المستودعة في الإنسان و هو السرّ الوجودي الإلهي الذي هو من عالم اللاهوت الذي هو فوق عالم الجبروت الذي هو عالم العقول؛ و قد قال المصنف ـ من قبل ـ إنّ النفس نحو من الوجود.

[ص ٣٢٢، س ١٠ / ص ٣٧٨، س ١٦]

قوله: «محبوسون تحت الطبع»: و هذا هو السبب لخروجها عن الفطرة و ميلها إلى مقتضيات الطبيعة.

[ص ٣٢٢، س ١٠ / ص ٣٧٨، س ١٦]

قوله: «مقيّدون تحت قيد العقل»: و هذا هو السبب لرجوعها إلى الفطرة و انخراطها في سبيل السلوك إلى الطاعات و العبادات و الرياضات الموصلة إيّاها أو الهادية لها إلى مأمنها الأصلي تحت نظر العقل بهداية الشرع، أي العقل العملي الذي بذره العمل السياسي العقلي جاء به الرسل ـ صلوات الله عليهم ـ فإنّ العقل العملي السائق بالسالك إلى المقامات العالية و الفضائل

الراقية الإنسانية مستفاد من شرائع الأنبياء و الرسل ـ صلوات الله عليهم. و توصيف العمل بالسياسي لأجل اشتمال التكاليف الشرعية على السياسة العقلية التي هي حفظ النفوس عن الهُوِيّ في مَهوى الذلّ و الخطأ، و حفظ النظام عن الاختلال الحاصل بسبب الظلم و الجور و الفساد. و تقييد السياسي بـ«العقلي» لإخراج السياسات الدنيوية المبتنية غالبا على حفظ المنافع الشخصية و إقامة السنن و القوانين الناظرة في نظام الحياة الدنية الدنيوية. و قوله: «و العقل العملي» معطوف على قوله: «طريق الاستئناس». و قوله: «من درجات الجنان و الصور الحسان» صفة في المعنى للعقل العملي و التقدير: العقل العملي الذي هو من درجات الجنان و الصور الحسان؛ أو الجملة مبتدأ و خبر، معترضة بين الكلام المتقدم و المتأخر.

و في مقابل العقل الوهمُ و الخيال اللذان هما غالبا من درجات الجحيم و الصور القبيحة.

[ص ٣٢٢، س ١٤ / ص ٣٧٩، س ٢]

قوله:«فيتوجّهون»: أي فيتوجّهون من المقابر الظلمانية و الأجداث الجرمانية إلى العوالم النورانية و المقامات الملكوتية برفض البدن و قطع العلائق و السلاسل و الخلاص عن محابس البرازخ، أو فيتوجّهون من بعد خلاصهم عن جميع البرازخ و انطلاقهم عن كافة الحدود و القيود و التعينات المُلكية و المَلكوتية و الجبروتية أيضا إلى الحضرة الألوهية؛ إذ ما سوى حضرة المعبود مما في الوجود حجاب، و ليس للعارف العاشق لوصال الحق الهائم في جلاله و جماله إلّا الوصال و شهود هذا الجلال و الجمال، كما قال الشاعر بالفارسية:

گر مخير بكنندم به قيامت كه چه خواهي

دوست ما را و همه جنّت فردوس شما را

[ص ٣٢٣، س ٤ / ص ٣٧٩، س ١١]

قوله: «و يصير فيها محكمة ذاتية»: أي و يصير تلك الصور في تلك النفوس؛ فالجملة معطوفة على قوله: «يستصحبها الصور».

[ص ٣٢٣، س ٦ / ص ٣٧٩، س ١٤]

قوله: «جاءت من ظهر أبيها»: جملة منقطعة عمّا قبلها؛ و هي إمّا في المعنى صفة للنطفة، و فاعل الفعل الضمير المستتر فيه العائد إلى «النطفة» إن كان الضمير في «أبيها» عائدا إلى النطفة، فإنّ النطفة نازلة في الأرحام من ظهر الآباء؛ و نسبة الأبوة هنا باعتبار أنّ الأب منبع توليدها و تكوينها بصورة المني؛ أو صفة للنفس، و فاعل الفعل هو الضمير المستتر فيه العائد إلى النفس؛ فالمراد من «الأب» حينئذ العقل؛ فإنّ النفس شعلة لامعة فائضة من قبل العقل على الأجرام و الأجسام ذوات الأنفس. و الظاهر أنّ قوله: «ينبت و يثمر على ما في أصلها» صفة للبذر الكائن في جوف الأرض؛ و المعنى: أنّ حال النفس في البرازخ كحال النطفة في الرحم التي جائت من ظهر أبيها؛ أو كحال البِرّ الكائن في الأرض؛ فكانت تلك النطفة الكائنة في الرحم في أصلها و جوهرها الذاتي متصفة بما هو مقتضى ذاتها و جوهرها بحكم الفطرة الأولية و النشاة الابتدائية، و كانت باقية على صفتها الذاتية من كونها نطفة ساذجة عارية عن الأغصان و الفروع و الشعب و القوى، حتى اتصلت بها القوة الإسرافيلية المفيضة للصور الحديثة فيها؛ فصار حكمها و حالها إلى حال و حكم آخر، أي صارت النطفة بهذه القوة الإسرافيلية المتصلة بها مصورة بصورة لائقة بها نامية في أبعادها و أقطارها بعد أن كانت نطفة ساذجة فاقدة للصورة و الأبعاد و الأشكال.

فكما أنّ النطفة تبدو و تظهر و تنمو على ما هو في ذاتها و جوهرها و على النحو الذي استعدت له، و تظهر أوصافها و أحوالها في آخر الأمر على ما هو مقتضى ذاتها و جوهرها، كذلك النفس تظهر و تنمو في أرحام الأبدان على

ما هو مقتضى ذاتها و فطرتها و تظهر نتائج الأعمال الصادرة عنها في آخر الأمر؛ و كما أنّ البذر الكائن في الأرض ينمو و يظهر و يثمر ما في جوهره و ذاته في آخر الأمر، كذلك النفوس المتعلقة بالأبدان تبدو و تظهر و تثمر ما في جوهر ذاتها من الأوصاف و الأخلاق و الملكات في آخر الأمر.

ثم إنّه قد بان وجه نسبة الأبوة إلى جامع أجزاء النطفة و منبع تكوّنها في ظهره.

و يمكن إطلاق «الأب» أيضا على الشجرة المولّدة للبذر، و للبذر أيضا قوة إسرافيلية موجبة لتغيره و انشقاقه إلى أغصان و أوراق و عروق كما كانت للنطفة؛ و حينئذ جاز الحكم بكون قوله: «ينبت فيها و يثمر على ما في أصلها» إلى قوله: «و كما يكون» متعلقا بالنطفة و البذر معا، لا بخصوص البذر، فإنّ الرحم للنطفة كالأرض للبذر؛ هذا؛ لكن الأولى و الأنسب بالمقام هو أنّ قوله: «جائت من ظهر أبيها» صفة للنفس كما أشرنا إليه أوّلا، فإنّها نزلت من العالم العلوي الذي هو بمنزلة الأب لها و لسكّان العالم السفلي، فإنّ النفوس بعد نزولها إلى هذا العالم اتصلت بها القوة الإسرافيلية، فصيّرتها إلى حال آخر و لون آخر من الأوصاف و الأخلاق و الملكات.

و الحاصل أنّه ـ قدس سره ـ شبّه النفس الحادثة في الأبدان تارة بالنطفة المتكوّنة في الأحارم، الساذجة في أوّل الأمر عن جميع الصور و الأشكال، المتصورة بعدا بمعونة القوة الإسرافيلية بالصور و الأشكال المختلفة، المتحولة تدريجا إلى حال بعد حال و طور بعد طور، الظاهرة في آخر الأمر بما هو مقتضى جوهر ذاتها و فطرتها؛ و أخرى بالبذر المختبي في الأرض المستعد للانقسام و الانشقاق إلى العروق و الأغصان و الأوراق المثمر في آخر الأمر لما في جوهر ذاته و فطرته؛ و أنّ عواقب أحوال النفس هي مقتضيات نياتها و أوصافها و أحوالها التي كانت عليها حين ما كانت في البرازخ، كما أنّ الصور و الأشكال و الأوصاف الحادثة في النطفة بسبب

القوة الإسرافيلية هي الأمور المناسبة لما في جوهر ذاتها و استعداداتها، و أنّ الأثمار الظاهرة في الأشجار بعد رشدها و بلوغها إلى حد الكمال هي نتيجة ما في جواهر البذور المتحولة إلى حال بعد حال.

و توصيف القوة بالإسرافيلية استعارة بالكناية على ما قرّر في علم البيان.

[ص ٣٢٣، س ١٥ / ص ٣٨٠، س ٥]

قوله: «المطلقة»: أي المعرّاة عن المادة و عن جميع الصور حتى الصور البرزخية.

[ص ٣٢٣، س ١٦ / ص ٣٨٠، س ٦]

قوله: «قبل قوام وجوده»: أي قبل حدوث أوّل مراتب النفس، فإنّ النفس في أيّة مرتبة كانت هي ما به قوام البدن و حصول الحقيقة النوعية؛ فليس للإنسان قبل حدوث النفس حس و لا خيال و لا عقل إلّا بالقوة.

[ص ٣٢٤، س ٢ / ص ٣٨٠، س ١٠]

قوله: «بالزبانية»: من «زبن» أي دفع و ساق؛ فإنّهم يسوقون الإنسان إلى عالم الحس و نشأة المحسوسات. و تلك الملائكة المسميات بالزبانية هي أولى ما حدثت فيه من القوى الحسية المدبرة السائقة إيّاه إلى النشأة الحسية الهادية إيّاه للتخطي في عالم الحس و المحسوسات و العلم بماهياتها و أحوالها و أحكامها و خواصها. و تسميتها بملائكة العذاب لأجل أنّ انسياق النفس إلى عالم الحس و المحسوسات الغير الملائمة لجوهرها الأصلي و فطرتها الأولية عذاب لها و تبعيد لها عن حضرة العقول و نشأة الأرواح و ديار المقرّبين.

[ص ٣٢٤، س ٣ / ص ٣٨٠، س ١١]

قوله: «و عددها تسعة عشر»: قال الفيلسوف المحقق المحشّي في هذا المقام: «فمدبرات البدن الناسوتي أيضا تسعة عشر: القوى السبع النباتية و الحواس العشر و القوة الشهوية و القوة الغضبية».

[ص ٣٢٤، س ٨ / ص ٣٨٠، س ١٧]

قوله: «كسياقهم»: أي كسوقهم للنفوس.

[ص ٣٢٤، س ٨ / ص ٣٨١، س ١]

قوله: «على سبيل المباشرة و النقل»: كما كان فيما قبل هذه المرتبة.

[ص ٣٢٤، س ٩ / ص ٣٨١، س ١]

قوله: «مجرد الشهادة»: أي شهود أحوالهم و أطوارهم و مقامهم في القرب و الوصال و هيمانهم في حبّ المعبود الحق المتعال و الشهادة لهم في صدقهم في دعوى الحبّ.

[ص ٣٢٥، س ٨ / ص ٣٨٢، س ٢]

قوله: «بانعقادها»: أي ببقائها على هيأتها و تركيبها و سلامتها عن الاضمحلال و الانحلال. و المستفاد من قوله فيما بعد ذلك: «سيضمحلّ و يذوب» أنّ المراد بالسفينة في المثال السفينة التي نفسها من جنس البرد المنجمد لشدة البرودة، لا السفينة المصنوعة من جنس الخشب، إذ ليس من شأن الخشب، الاضمحلال و الذوبان و الاتصال بالبحر و صيرورتها ماءً و انحلال أجزائها إليه في أصلها و مقتضى طبعها؛ هذا. و من الممكن حملها على السفينة المصنوعة من الخشب أيضا و حينئذ كان معنى قوله: «كما يقتضيه أصلها و طبعها»: كما يقتضي الاضمحلال و الانحلال و الذوبان أصل السفينة و جوهرها، لكونها جسما مؤلّفا من الهيولى و الصورة و من أجزاء متداعية إلى الانفصال و الانفكاك و الاضمحلال أو أصل البحر، لأنّ من شأنها إبطال جوهر كل ما وقع فيه و إفساده و تحليله و هدم بنيانه و تركيبه.

و الضمير في قوله: «فإنّها كالسفينة» عائد إلى البدن. و التأنيث باعتبار التأليف من الآلات و اشتماله عليها، و هكذا الضمير في قوله: «و هي جارية» و الضمير في قوله: «من أجزائها» عائد إلى البحر في قوله: «بحر الهيولى» و

قوله: «المجازات» جمع المجاز مقابل الحقيقة فإنّ الأجسام و الأجرام الدنياوية لسيلانها و دثورها و تركبها من الأضداد و كونها ذوات الأقطار و الأبعاد و الهيولى التي هي محل الكون و الفساد في معرض الأفول و الزوال و الفناء، فكأنّها موجودات مجازية في قبال النفوس و العقول العادمتين للنقائص الجسمانية الباقيتين ببقاء الله، و تلك موجودات حقيقية.

[ص ۳۲۵، س ۱۳ / ص ۳۸۲، س ۷]

قوله: «السباحة في الماء»: تخلصا من الغرق.

[ص ۳۲۵، س ۱۳ / ص ۳۸۲، س ۸]

قوله: «أو ركب[1] سفينة النجاة»: تمسكا بشيء يمسكه في البحر.

[ص ۳۲۵، س ۱۳ / ص ۳۸۲، س ۸]

قوله: «فإنّ هذه سفينة الهلاك»: أي الدنيا و مطامعها و أجسامها و أجرامها الداثرة. و قوله: «إمّا علماء قادرون ...» إشارة إلى الكلام المأثور عن إمام العارفين و الموحّدين: «الناس ثلاثة: عالمٌ رباني و متعلم على سبيل النجاة و همج رعاء أتباع كلّ ناعق لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلتجؤوا إلى ركن وثيق يميلون مع كل ريح».

[ص ۳۲۵، س ۱۸ / ص ۳۸۲، س ۱۳]

قوله: «هذا البحر»: أي بحر الدنيا.

[ص ۳۲۶، س ٦ / ص ۳۸۳، س ۲]

قوله: «إذا كانت عقائده الحقة ...»: شرط متعلق بقوله: «بل القيام في صف أعالي المهيّمين». و قوله: «و هذه غاية ما يصل إليه البشر» إشارة إلى القيام في صف المهيمين. و قوله: «المسماة بالعدالة» صفة المناقب العملية.

[ص ۳۲۷، س ۱ / ص ۳۸۳، س ۱۵]

قوله: «و النفس مفارقة عن عالم المواد و الأجسام»: جملة حالية و المراد

---

۱. نسخه اصل: أو راكب.

بالفاعل المباين العقل المفارق المسمى بـ«رب النوع».

[ص ٣٢٧، س ٦ / ص ٣٨٤، س ٢]

قوله: «و بعللها الذاتية»: هي ذات النفس و ما فوقها من العقول الفعّالة. و جعلها عللا ذاتية باعتبار كونها في السلسلة الطولية، لا السلسلة العرضية المتكافئة كأرباب الأنواع، و لذا جعلها فاعلا مباينا.

[ص ٣٢٧، س ٦ / ص ٣٨٤، س ٢]

قوله: «فإذا زالت عنها الصور»: أي الصور الدنيوية المكتسبة بالأبدان الدنيوية، و زوالها بزوال التركيب و انحلاله و افتراق المادة عن الصورة الجسمية لعارض الموت.

[ص ٣٢٧، س ١٥ / ص ٣٨٤، س ١٠]

قوله: «و الهواء لكونه ألطف»: الظاهر أنّه مبتدأ و قوله: «أقبل» خبره، و اللطافة من أتم عوامل سرعة القبول.

[ص ٣٢٧، س ١٦ / ص ٣٨٤، س ١١]

قوله: «ثم الأرواح الحيوانية و الأنوار الحسية»: المراد بـ«الروح الحيواني» الروح البخاري المصبوب في مراكز القوى و آلاتها، فإنّ تلك الأرواح وسائل الإحساس بالمبصرات و المسموعات و المشمومات و المذوقات و الملموسات؛ فهي لشدة صفائها و لطافتها تقبل الصور المحسوسة دفعة بلا مهلة؛ و هكذا الأمر في الأنوار الحسية الشمسية و القمرية و السرجية. و قبولها للصور بنحو الموضوعية و الموصوفية، و قبول الأرواح لها بنحو الصدور. و احتمال كون «الأنوار الحسية» عطفا تفسيريا لـ«الأرواح الحيوانية» كما استشعر به الحكيم السبزواري أيضا له وجه وجيه.

[ص ٣٢٨، س ١ / ص ٣٨٤، س ١٦]

قوله: «و أدناها[1] مرتبة في اللطافة»: أي و أدنى النفوس مرتبة في اللطافة. و

---

١. نسخه اصل: أدنا.

الظاهر أنّه معطوف على قوله: «مراتب»، أو أنّ الضمير المنفصل في قوله: «و هي اشد بكثير» زائد سهوا من قلم الناسخ، و أنّ قوله: «و أدناها مرتبة في اللطافة» مبتدأ و قوله: «أشدّ بكثير ...» خبره؛ لكنّ الأوّل أولى و أظهر.

[ص ٣٢٨، س ٤ / ص ٣٨٤، س ١٩]

قوله: «في مراتب أنوار الحس»: أي عند كونها في مرتبة الحس شاهدة للمحسوسات بالأنوار الحسية المتمركزة في الآلات الحسية، فإنّ القوى الحسية أنوار حسية و هي أولى مراتب النفس، و الخيال ثانية المراتب، و العقل ثالثة المراتب.

[ص ٣٢٨، س ٧ / ص ٣٨٥، س ٤]

قوله: «و هي يصورها»: الضمير المنفصل عائد إلى «القوة الخيالية» و الضمير المتصل عائد إلى «الممكنات».

[ص ٣٢٨، س ١١ / ص ٣٨٥، س ٨]

قوله: «عيانا»: بل يشاهدها ذهنا.

[ص ٣٢٩، س ٩ / ص ٣٨٦، س ٦]

قوله: «قبلها»: تأنيث الفعل سهو من قلم الناسخ.

[ص ٣٢٩، س ١٠ / ص ٣٨٦، س ٨]

قوله: «فلها أثر في نشأة أخرى»: أي في نشأة الخيال، أو الخيال و الحس معا باعتبار أنّ الحس أيضا مغاير للنشأة الأولى الجسمانية، لكونه بإنشاء صورة مناسبة لجوهر النفس و خلاقيته لا بنيل الصورة الخارجية على ما هو معتقد المصنف البارع ـ قدّس سرّه العالي.

[ص ٣٣٠، س ٢ / ص ٣٨٦، س ١٠]

قوله: «و قس عليها حال كل ماهية»: فإنّ للماهية أنحاء متفاضلة من الوجود بحسب النشآت و العوالم المتخالفة.

[ص ٣٣٠، س ٩ / ص ٣٨٦، س ١٨]

قوله: «نتائج منها»: أي من تلك الصفات، و تلك النتائج إشارة إلى الأحوال المذكورة بقوله: «ثوران دمه ...».

[ص ٣٣٠، س ١٤ / ص ٣٨٧، س ٦]

قوله: «في تعيين محل الآلام و اللذات في الدنيا و الآخرة»: أي ليس الكلام في هذه المسألة مختصا بالآخرة، بل المقصود فعلا و بعنوان المقدمة تعيين محل الآلام الواردة، و أنّه ليس الجوارح و الأعضاء بل شيء آخر.

[ص ٣٣٠، س ١٧ / ص ٣٨٧، س ٨]

قوله: «يستعذب جميع ما يطرأ عليها»: أي يجدها لذيذة موافقة لطبعها غير كارهة عن قبولها و ورودها عليها، كالمستأنس بشيء مطلوب غير منافر كاستعذاب خزنة النار و سدنتها للنار و استئناسهم بها و بأهلها و هم حفّاظها الموكّلون بها المأمورون بالنزول فيها و الاختلاط معها و مع أهلها؛ و ذلك لأنّ تلك الآلات لكونها جسما ليست شاعرة بتلك الآلام الواردة عليها؛ و لأنّ تلك الآلام في أنفسها وجودات و كمالات و فعليات.

قال في سفر النفس من كتاب الأسفار: «لأنّها قابلة للفصل و الوصل و الحرارة و البرودة و غيرها من الأضداد و الأعدام» ـ انتهى.

أقول: و ليس شيء من تلك الأمور آلاما للجسم، بل هي أوصاف كمالية له.

ثم قال: «فكل ما يرد على الجسم يكون صفة كمالية، و إذا زال اتصاله كان قد بطلت ذاته و حدثت ذاتان أخريان متصلتان» ـ انتهى ما قال.

و أقول: و حدوثهما بعد زوال الاتصال كمال ثان للجسم، لا إيلام.

ثم قال: «و ليس إذا طرأت عليه صفة مضادة للتي كان عليها، بقيت الأولى مع الثانية ليكون آفة و ضررا له كما للجوهر النفساني» ـ انتهى.

و قال في سفر النفس في هذا المقام: «فاعلم أنّ محل العذاب و النقمة أيضا ليس أمرا بسيطا كالبدن فقط أو النفس الناطقة فقط أو النفس الحيوانية فقط؛

أمّا البدن فالجوارح و الأعضاء ليست بموضع الآلام، بل هي مما يستعذب جميع ما يرد عليها من أنواع العقوبات و الآلام، لأنّها قابلة للفصل و الوصل و الحرارة و البرودة و غيرها من الأضداد، فكل ما يرد على الجسم يكون صفة كمالية له».

و قال الحكيم السبزواري في تعليقته على هذا الموضع من سفر النفس: «أي من حيث إنّها أجسام فقط و بشرط لا.

[ص ٣٣١، س ٢ / ص ٣٨٧، س ١١]

قوله: «و الأتن»: هي حفرة تصنع بجنب الحمامات يدخل فيها من يسخن ماء الحمام بإلقاء الحطب و الخشب و العشب تحت القِدر الموضوع تحت إحدى الخزانات و إحراقها بالنار و إدامته هذا العمل حتى يسخن الماء كله و يصلح للاغتسال، و لعلها هي ما يقال لها بالفارسية: «تون».

[ص ٣٣١، س ٣ / ص ٣٨٧، س ١٢]

قوله: «و كذلك قوى الجوارح»: أي القوى المستودعة في الجوارح و الأعضاء تستعذب أيضا ما يرد عليها من الآلام، فإنّ الله تعالى جعلها محلا للانتقام من النفس الحاكمة عليها المستعملة إيّاها في مآربها، الآمرة لها بارتكاب السيئات. و المعاقب عليها هو النفس بما يشاهد من ورود الآلام في ملكها و مَحالّ تصرفاتها التي هي القوى المذكورة، و تتألم بمشاهدتها لانتقال مدركات القوى إلى النفس من طريق الحواس و المشاعر و الجوارح التي هي أبوابها.

قال في الأسفار: «و كذلك قوى الجوارح حيث جعلها الله محلا للانتقام من النفس التي كانت تحكم عليها و تسخرها بأمر الله؛ فالآلام تختلف عليها بما تراه في ملكها و موضع تصرفها خلاف ما تطلبه و تحبّه من جهة ما ينتقل إليها المدركات من المشاعر و الحواس. و أمّا النفس الناطقة ـ أعني الروح الإلهي ـ محل الحكمة و المعرفة، و هي سعيدة في الدنيا و الآخرة لا حظّ لها

في الشقاوة، لأنّها ليست من عالم الشقاء و الشر إلّا أنّ الله ركبها هذا المركب الحيواني المسمى بـ«النفس الحيوانية» فهي لها كالدابّة و ليس للناطقة إلّا المشي بها على الصراط المستقيم» إلى أن قال: «و أمّا النفس الحيوانية فالمعاصي و إن نشأت بسببها إلّا أنّها لا ذنب لها و لا معصية؛ لأنّ الأفعال الصادرة منها كالشهوة و الغضب و غيرها هي كمالات و متمّمات لها بها يسبح الله و يقدّسه، و ليست مما يقصد في أفعالها المخالفة لله و لا في تأتّيها المعصية انتهاكا للشريعة، و إنّما تجري بحسب طبعها، و كلّما يجري من الأفعال بحسب الطبع فهو تسبيح لله و تقديس كما علم سابقا؛ لكنها اتفق أنّها على طبيعة لاتوافق صاحبها و راكبها على مايريد منها؛ فإذن يجب عليك أن تتأمّل في هذا المقام و تجد محل الآلام:

فاعلم أنّ محل الآلام كالممتزج من أمرين و هي النفس الآدمية المتصلة بالنفس الحيوانية قبل أن تصير عقلا بالفعل، فهي كالبرزخ الجامع للطرفين و المتوسط بينهما: فهي محل صورة العقوبات من حيث كونها نفسا حيوانية، و مدرك الآلام من كونها ناطقة؛ فإذا وقع العقاب يوم القيامة فإنّما يقع على النفس الحيوانية لمخالفتها للنفس الناطقة في سلوك طريق الحق» إلى أن قال: «و أمّا النفس الناطقة ـ أعني الجوهر العقلي المدرك للعقليات المحضة ـ لاتبرح عن مكانها العالي الشريف؛ فهي على شرفها في عالمها و سعادتها الدائمة، لأنّها المنفوخة من روح الله و ليست هي موجودة في أكثر الناس؛ و أمّا الحيوانية فلايخلو منها إنسان» إلى أن قال: «و أمّا الأعضاء و الجوارح فما عندها إلّا النعيم الدائم في جهنم مثل ما هي الخزنة عليه من كونها مسبّحة لله ممجّدة مطيعة دائما لما يقوم بها أو يقام عليها من الأفعال كما في الدنيا؛ و ليس كما توهّمه إنّما هو المتألّم المتأذي بما يحمله إليه حاسة الجارحة من صورة ما تكرهه». هذا جملة ممّا ذكره المصنف ـ قدس سره العالي ـ في سفر النفس. و حاصله أنّ محل العقوبة في الآخرة ليس

الأعضاء و الجوارح، و لا النفس الحيوانية العاملة بمقتضياتها الحيوانية من اللذات و الملاهي، و لا النفس الناطقة لأنّها محل الحكمة و المعرفة؛ بل هو أمر ممزوج مركب من أمرين: النفس الحيوانية باعتبار انتقال الآلام إليها من طريق الحواس و المشاعر، و النفس الناطقة من جهة إدراكها ما وقع ملكها و موضع تصرفها من الآلام و الأمور التي هي خلاف ما يقتضيه طبعها و جوهرها؛ و أمّا المذكور في هذا الكتاب فهو أنّ محل العقوبة هي النفس الحيوانية فقط؛ و لا تناقض عند التأمل.

[ص ٣٣١، س ٤ / ص ٣٨٧، س ١٣]

قوله: «و تسخرها بأمر الله»: اعتذار عن نسبة الحكم و التسخير للقوى في الإتيان بالأعمال و الأفعال الصادرة عنها إلى النفس بأنّ ذلك أيضا بأمر الله تعالى لحفظ النظام في الدنيا المقضي، لصدور كل فعل من كل فاعل له دخل في حفظ النظام الدنيوي.

[ص ٣٣١، س ٤ / ص ٣٨٧، س ١٣]

قوله: «و الآلام تختلف عليها»: أي ترد واحدا بعد واحد و تتهاجم على النفس بما تراه و تشاهد في ملكها و موضع تصرفاتها من الآلام الواردة على القوى و المشاعر بسبب ارتكاب الأعمال الصادرة عنها التي هي خلاف طبعها و خلاف ما تحبّه و ترضاه، لكونها شريفة الجوهر، قدسية الذات، طالبة للخير و السعادة، آبية عن إتيان القوى و الجوارح بالأعمال المنافية لطبعها، و إن كانت تلك الأعمال الصادرة عنها كالشهوة و الغضب و أمثالهما أيضا كمالات لها؛ و كانت النفس الحيوانية المرتكبة إيّاها قاصدة في الإتيان بها لتسبيح الله و تقديسه لا لمخالفة أمره، كما قال في سفر النفس أيضا: «و أيضا الآلام تختلف عليها بانتقال المدركات إليها من طريق الحواس و المشاعر» و الظاهر أنّ المراد بـ«النفس» هنا النفس الحيوانية الإنسية أي النفس المتصلة بالنفس الناطقة الآدمية، كما قال الحكيم السبزواري: «إذ لكل

حيوان سوى الإنسان نفس حيوانية فقط هي الدرّاك الفعّال، و أمّا الإنسان الذي هو نوع من الحيوان فله نفس حيوانية متصله بالنفس الإنسية أي النفس الناطقة».

و أقول أيضا: لعلّ المراد بهذه النفس الضعيفة القاصرة أو النفس الناقصة في العلم و العمل؛ و لذا قال في سفر النفس: «قبل أن يصير عقلا بالفعل»؛ فقد ثبت بهذا التحقيق أنّ الشاعر بالآلام المتألم بإدراكها و المعاقب يوم الجزاء ليس هو الأعضاء و الجوارح و القوى المستودعة فيها، و لا النفس الناطقة التي هي محل الحكمة و المعرفة في الدنيا و الآخرة، كما صرّح بقوله: «و كذلك النفس الناطقة ...»؛ بل المتألم في الحقيقة المستحق للعقوبة في الآخرة إنّما هي النفس الحيوانية التي هي مركب النفس الناطقة.

[ص ٣٣١، س ٨ / ص ٣٨٨، س ١]

قوله: «فإن أجابت النفس الحيوانية لها»: أي إجابتها في ما تأمرها بفعل الطاعات و الخيرات.

[ص ٣٣١، س ١٢ / ص ٣٨٨، س ٥]

قوله: «فقد علم أنّ المستحق للعقوبة»: قال في سفر النفس بعد تقرير الكلام في مسألة كون الأعضاء و الجوارح في الإتيان بأعمالها و أفعالها مسبحة لله تعالى مقدسة له: «فاعلم أنّ محل الآلام كالممتزج من أمرين: و هي النفس الآدمية المتصلة بالنفس الحيوانية قبل أن تصير عقلا بالفعل، فهي كالبرزخ الجامع للطرفين و المتوسط بينهما، فهي محل صورة العقوبات من حيث كونها نفسا حيوانية، و مدرك الآلام من حيث كونها ناطقه. و قد نقلنا عباراته قبل ذلك.

[ص ٣٣١، س ٢٠ / ص ٣٨٨، س ١٣]

قوله: «سواء كان سعيدا»: أي في الآخرة.

[ص ٣٣١، س ٢٠ / ص ٣٨٨، س ١٣]

قوله: «فكانت سليمة مطيعة ذلولة»: أي كانت كذلك في الدنيا، إذ نيل السعادة في الآخرة كان موقوفا على كون النفس الحيوانية في الدنيا سليمة مطيعة ذلولة.

[ص ٣٣٢، س ٢ / ص ٣٨٨، س ١٦]

قوله: «إلّا النعيم الدائم»: سواء كانت في الدنيا أو في الآخرة، إذ الأمر الوارد عليها فعليات و كمالات و ملائمة لجوهرها الجسماني.

[ص ٣٣٢، س ٢ / ص ٣٨٨، س ١٦]

قوله: «في جهنم»: أي في جهنم الموعود في لسان الشريعة.

[ص ٣٣٢، س ٢ / ص ٣٨٨، س ١٦]

قوله: «مثل ما هي الخزنة عليه»: أي حال الأعضاء و الجوارح في الآخرة كحال الخزنة فيها من جهتين، إحديهما من جهة كون الأمور القائمة بها أو الحدود الجارية عليها المستلزمه للآلام مناسبة لجوهرها و فطرتها؛ و الأخرى من جهة كونها في جميع ذلك مسبّحة لله ممجدة مطيعة لما يقوم بها أو يقام عليها من الأفعال، كما كانت كذلك في الدنيا على ما بيّناه من أنّها في الأعمال الصادرة عنها كانت مطيعة لأمر الله تعالى مسبّحة مقدّسة إيّاه؛ و هذا كما أنّ الخزنة المحشورة مع النار و أهلها مجرية لأمر الله مسبحة له تعالى و هم مستأنسون بالنار و أهلها. فالضمائر في قوله: «من كونها» و قوله: «بها أو يقام عليها» كلها راجعة إلى الأعضاء و الجوارح.

[ص ٣٣٢، س ٤ / ص ٣٨٨، س ١٨]

قوله: «كما في الدنيا»: أي كما كانت الآلام الواردة عليها مما يقوم بها أو يقام عليها من الحدود و القصاص في الدنيا نعيما لها ملائمة لجوهرها على الوجه الذي قرّرناه من قبل.

[ص ٣٣٢، س ٤ / ص ٣٨٨، س ١٨]

قوله: «فيتخيل الإنسان»: أي فيتخيل الإنسان في الدنيا حين ورود الآلام و الجروح على أعضائه أنّ العضو يتألم، و أنّ هذا التألم لأجل إحساس العضو في نفسه مع قطع النظر عن ارتباطه بالنفس الحيوانية بالألم.

[ص ٣٣٢، س ٥ / ص ٣٨٨، س ١٩]

قوله: «إنّما هو المتألم»: أي بل الحق أنّ المتألم في الحقيقة هو الإنسان بما تحمله و تنقله إليه حاسته الجارحة.

[ص ٣٣٢، س ٥ / ص ٣٨٩، س ٢]

قوله: «ألاترى أنّ المريض»: متعلق بما قبله و تأييد لقوله: «فيتخيل الإنسان ...» من طريق التمثيل و هو تمثيل الإنسان ـ في تخليّه كون العضو متألما في نفسه و بالذات، و غفلته عن كون المتألم في الحقيقة هي النفس ـ بحال الإنسان المريض النائم المنصرف عن إحساس الألم الموجود في عضوه حال النوم، لأجل انصراف النفس عن عالم الشهادة إلى عالم البرزخ في تلك الحالة، فكما أنّه لايحس بالألم و الوجع الموجودين في عضوه لأجل انصراف النفس عن عالم الشهادة و موطن الإحساس إلى عالم البرزخ، فإذا استيقظ من نومه و رجع إلى عالم الشهادة و نزل إلى منزل الحواس قامت به الأوجاع و الآلام.

و بالجملة، هذا دليل آخر على أنّ المدرك الحساس بالحقيقة هي النفس، لا الأعضاء، و تأييد له بأنّ الإنسان المريض النائم لايدرك ألماً و وجعاً في عضوه في حال نومه لأجل انصراف النفس في تلك الحال عن عالم الشهادة مع أنّهما موجودان في العضو حال النوم أيضا، فاذا استيقظ عن نومه يدرك و يحس بالألم؛ فهذا دليل على أنّ المدرك الحاس في الحقيقة هي النفس دون العضو؛ هذا.

و ما أحسن أن يقال في هذا المقام: ما أشبه حال الإنسان المستيقظ

المشتغل في دار الدنيا باللذّات و الملاهي الغافل عن الأوجاع و الآلام القائمة بنفسه اللازمة لأفعاله و أعماله و نياته و أنّهماكه في الغفلة و الغرور، بحال الإنسان النائم الغافل عن وجود الآلام و الأوجاع في أعضائه و جوارحه؛ و أنّه إذا مات و ارتحل إلى عالم الآخرة و استيقظ من نوم الغفلة العارض له في الدنيا، يرى و يشاهد الآلام و الأوجاع الواردة عليه القائمة بنفسه اللازمة لأعماله الدنية و آرائه الرديئة، كما ورد في الحديث النبوي: «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا».

[ص ٣٣٢، س ٩ / ص ٣٨٩، س ٦]

قوله: «فإن بقي في البرزخ»: قال الحكيم السبزواري: «أي فرض عكس الأول».

أقول: ليت شعري ما المقصود من الأوّل هاهنا حتى يكون هذا على عكس الأوّل؟ مع أنّ الكلام من أوّل الإشراق التاسع إلى هنا كان في بيان محل العقوبة و الآلام، و نفي كون محلها الأعضاء و النفس الناطقة، و جعل النفس الحيوانية التي هي مركب النفس الناطقة محل الآلام، ثم عاد أخيرا إلى بيان حال الأعضاء و الجوارح و أنّها ليست محل الآلام، و إثبات ذلك بالفرض المذكور بقوله: «ألاترى أنّ المريض ...»؛ فالحق أنّه استئناف الكلام لبيان مقام الإنسان و حاله في عالم البرزخ بعد الموت، و أنّه إن بقي في البرزخ الذي هو بالنسبة إلى عالم الآخرة كالنوم بالقياس إلى اليقظة على ماكان عليه من الأوصاف و الملكات: إمّا في رؤيا مفزعة لوجود الأوصاف و الملكات الرديئة فيتألم، أو في رؤيا حسنة فيتنعم، فينتقل معه بعد الموت النعيم أو الألم حيث انتقل في البرزخ؛ و هكذا حاله في الآخرة في انتقال الأوصاف و الملكات مع انتقاله إلى ذلك العالم. و التعبير بـ«الرؤيا» لأجل أنّ البرزخ بالقياس إلى عالم الآخرة كالنوم بالقياس إلى اليقظة، كما أنّ الدنيا بالقياس إلى البرزخ هكذا. و في هذا الكلام إشارة إلى إمكان التحول الاستكمالي في البرزخ أيضا كما ذكر من قبل.

ثم إنّ التمثيل بالنائم المريض و إن كان مفيدا لإثبات المطلوب ـ على ما ذكر ـ لكن ليس النوم سببا منحصرا بل و لا سببا قاطعا في بعض الأوقات، لوجود بعض الأوجاع الشديدة و عدم إمكان انصراف النفس أو الأعضاء عن الإحساس بها؛ بل للأطباء - و لاسيما الأطباء المعاصرين - حيلة في انصراف النفس عن التوجه إلى البدن و الأعضاء عن الإحساس إمّا بسبب تخدير العضو أو تزريق مادة موجبة لانصراف النفس بوسيلة الإبرة أو شرب بعض الأدوية المخدّرة.

[ص ٣٣٢، س ١٤ / ص ٣٨٩، س ١١]

قوله: «و حشر كل شيء إلى ما بدأ منه»: قد ذكر في سفر النفس من كتاب الأسفار حشر جميع الموجودات من العقول و النفوس و الأرواح و الأشباح و الصور و الأجرام و الأجسام و جميع المواد حتى الهيولى الأولى إلى المبدأ الأوّل جل جلاله؛ فما ذكر هاهنا من أنّ «حشر كل شيء إلى ما بدأ منه ...» لاينافي ما ذكره هناك؛ لأنّ المقصود هناك إثبات الحشر لكل موجود على الإطلاق و أنّ مآل الكل إلى الله تعالى، و المقصود هاهنا الوسائط في السير الصعودي على وزان السير النزولي، و أنّ الواسطة المحشور إليها محشورة أيضا إلى ما هو أعلى منها، و هكذا إلى أن ينتهي إلى حضرة الوجوب المطلق و ساحة الوجود الحق جل ثناؤه.

[ص ٣٣٢، س ١٥ / ص ٣٨٩، س ١٢]

قوله: «فحشر الأجساد إلى الأجساد»: أي الأجساد الدنيوية إلى الأجساد البرزخيه و الأخروية، و حشر النفوس على طبقاتها إلى نفوس أمثالها مع التفاوت بين الأجسادين من حيث الكثافة و اللطافة و الدنيوية و البرزخية؛ و سيصرّح بأنّ للصور الأخروية مادة أخروية هي حاملة للصور المطلوبة المحبوبة أو المكروهة المنفورة و بين النفسين - النفس المتعلقة المنفعلة عن البدن، و النفس المفارقة الفاعلة له القائمة بذاتها - كما صرّح بذلك فيما مضى.

[ص ٣٣٣، س ١ / ص ٣٨٩، س ١٦]

قوله: «و هي النفس المتخيلة بالفعل»: كنفس الفرس و القردة و نظائرهما مما قرب على تفاوتها من النفوس الإنسانية و ليست بها؛ بل هي البرزخ المتوسط بين الحيوان و الإنسان. و تفسير التخيل بالتذكر، للإشعار بأن ليس حينئذ إلّا التذكر لما سلف من تلك النفوس في الدنيا؛ فتخيّلها تذكّرها لما صدر منها و ارتكز في ذاتها حين ما كانت في الدنيا. و المراد بـ«بعض البرازخ» أدناها منزلة و مرتبة؛ فإنّ برزخ النفوس الناقصة الإنسانية أعلى منه مرتبة و ليس لتلك النفوس الحيوانية حشر إليه.

[ص ٣٣٣، س ٢ / ص ٣٨٩، س ١٧]

قوله: «و أمّا حشر النفوس الحساسة فقط ...»: قال في سفر النفس من كتاب الأسفار: «و أمّا النفوس الحيوانية التي هي حساسة فقط و ليست ذات تخيل و حفظ بالفعل فهي عند موتها و فساد أجسادها ترجع إلى مدبّرها العقلي؛ لكن لايبقى امتيازها الشخصي و كثرة هويتها المتعددة بتعدد أجسادها؛ بل صارت كلها موجودة بوجود واحد متصلة بعقلها» إلى أن قال: «فكذا كيفية حشر هذه النفوس الحساسة المتفرقة في مواضع البدن المجتمعة عند النفس» إلى آخر ما قال.

و الظاهر أنّ قوله: «و حشر المقلدين» مبتدأ و قوله: «شبه حشر القوى النفسانية» خبره؛ فكما أن ليس للقوى في أنفسها فعل إلّا بإر ادة النفس و قيادتها و ليس لها استقلال في العمل، بل شأنها التعبية و الانقياد للنفس الآمرة بها الحاكمة عليها المستعملة إيّاها في أميالها و مطامعها و عليها آثامها و جرائمها فيما صدر منها من القبائح، كذلك ليس للمقلدين و أتباع الأئمة و المجتهدين إلّا الانقياد و الاتّباع لما حكموا به، و السعادة و الشقاوة الحاصلتان لهم بالامتثال لما أمروا به؛ فلهم ما لهم، و عليهم ما عليهم في الآخرة و يوم الحساب؛ و لهم المخاصمة إلى ربهم فيما نالوا من نتائج

الأعمال الصادرة عنهم بإرشاد الأئمة؛ و هذا هو المقصود من قوله تعالى: ﴿يوم ندعو[1] كل أناس بإمامهم﴾ [2] و العالِم المكِبّ على الدنيا و مطامعها أسوء حالا من الجاهل الفاسق و المطيع الغافل، كما ورد في الحديث: «يغفر عن الجاهل ألف ذنب قبل أن يغفر عن العالم ذنب واحد» فتبّاً لمن ساق العباد إلى هواه و خالف أمر مولاه و باع آخرته بدنياه.

[ص ۳۳۳، س ۱۲ / ص ۳۹۰، س ۸]

قوله: «لم يزل في الدنيا متجليا للقلوب»: لِيُريَ ذاته و جماله و كماله في مرايا الظنون[3] و الخواطر الذهنية كما أرى نفسه في جميع المظاهر العينية وإن كانت تلك المرايا الذهنية و المظاهر العينية بسبب نقصانها في الوجود و حصرها في الحدود و القيود عاجزة عن قبول جلواته، قاصرة عن إراءة ذاته و حكاية هويته و وجوده الجامع لجميع الكمالات و النشآت الوجودية، كما عجز موسى ـ عليه السلام ـ و هو أحد أنبيائه العظام عن شهود تجليه و مات – على قول – من سطوته و هيبته و عظيم شوكته و سلطانه على ما حكاه تعالى بقوله: ﴿فلمّا تجلّى ربّه للجبل جعله دكّا و خرّ موسى صعقا﴾ [4] و كان محمد و هو أعظم أنبيائه و ترسله حبيبه منسلخا عن ذاته فانيا في حضرة المعبود حين استغراقه في بحر الشهود؛ و قد كان أحيانا ملتهبا من ثقل الوحي و رداء النبوة منقطعا عن عالم الملك منصرفا إلى بعض مظاهره ملتمسا منه الانعطاف إليه، ليصون نفسه عن قرعها و قلعها و شدة وقعها و عظيم تأثيرها الموجب لانجذابه بالكلية إلى عالم الملكوت و انقطاعه عن عالم الناسوت، بل و لسلب الحياة الجسمانية – كما شوهد في بعض الأولياء عند ظهور سلطان الكبرياء – مع بقاء سائر وظائف النبوة و الرسالة قائلا «كلّميني يا حميراء». و قد نقل بعض الناس أنّه شاهد عليّا ــ إمام الأئمة و

---

۱. نسخه اصل: يدعى.
۲. سوره إسرا، آيه ۷۱.
۳. نسخه اصل: الضنون.
۴. سوره أعراف، آيه ۱۴۳.

سلطان العارفين و سيد الموحّدين و أعظم النفوس العارفة بالله الهائمة في حبه ـ مغشيّا عليه في أوساط الليل مطروحا في ناحية كالميت من خوف الله و سطوته و تجليه؛ و قال رسول الله و هو أعرف الناس بربّه: «ما عرفناك حق معرفتك» و قال الإمام الباقر و هو وليد الوحي و النبوة و رضيع العصمة و الولاية: «كلّ ما ميّزتموه بأوهامكم» إلى آخر كلامه الشريف، إشعارا بعجز النفوس الكاملة عن إدراك جماله و جلاله فضلا عن الناقصة.

ثم إنّ اندكاك الجبل لكونه حجرا عادما للنفس الصائنة إيّاه المطاوعة للآثار الواردة عليها غالبا، و موت موسى ـ عليه السلام ـ على قول بعض المفسرين، لضيق وعاء نفسه عن تحمل تجلّي الإله بتمامه و كماله، و انطفاء ضوء نور الحياة الجسمانية عند طلوع شمس الحقيقة كانطفاء أنوار السرج و الكواكب عند طلوع شمس عالم الشهادة.

[ص ٣٣٣، س ١٢ / ص ٣٩٠، س ٨]

قوله: «فيتنوع الخواطر»: أي ينقلب من حال إلى حال و من طور إلى طور و إن كان غافلا عن ذلك التنوع غير شاعر به، خلافا لأهل الله و أوليائه الواصلين و السالكين الوالهين الهائمين.

[ص ٣٣٤، س ١ / ص ٣٩٠، س ١١]

قوله: «غير التنوع»: أي تنوع الموجودات بأنواع التجليات الإلهية.

[ص ٣٣٤، س ١ / ص ٣٩٠، س ١١]

قوله: «ثابتا»: إذ ليس في الآخرة حركة و تحول، بل هي دار الثبات و آخر منازل التحولات و التبدلات.

قال الحكيم السبزواري: «المراد بالباطن روحه الذي قد يكون عقلا بالفعل و قد يكون عقلا كليا و قد يكون عقلا جزئيا».

أقول: يعني أنّ باطنه في الآخرة و هو روحه الذي فسّره بالعقل في إحدى المراتب الثلاث ثابت على ما بلغ إليه من إحدى تلك المراتب.

ثم قال: «و ظاهره هناك جميع الصور الأخروية المثالية التي هي كأظلّة لروحه. و مقصوده [أي مقصود المصنف] أنّ باطن الإنسان هناك على عكس باطنه هاهنا في الثبات و التبدل».

أقول: يعني أنّ باطنه في الآخرة ثابت على إحدى المراتب الثلاث، بخلاف باطنه في الدنيا؛ فإنّه متحول بحكم الحركة الجوهرية التي هي روح التحولات و الحركات العرضية و أصلها.

[ص ٣٣٤، س ١ / ص ٣٩٠، س ١١]

قوله: «فإنّه عين ظاهر صورته في الدنيا»: يعني أنّ باطن الإنسان في عالم الآخرة كظاهره[1] في عالم الدنيا، فإنّ باطنه ثابت هناك و التبدل فيه خفي، كما أنّ ظاهره في الدنيا ثابت و التبدل فيه خفي، بحيث لايكاد أحد يرى تغيرا أو تبدلا في صورته الدنيوية.

[ص ٣٣٤، س ٢ / ص ٣٩٠، س ١٢]

قوله: «و يكون باطنه عين ظاهره في الآخرة»: لعل المقصود أنّه لمّا كان باطنه في الآخرة ثابتا فيكون باطنه عين ظاهره في الدنيا في جهة الثبات؛ أو المقصود أنّ باطنه في النشأة الآخرة هو بعينه صورته الظاهرية التي بها يحشر يوم القيامة، كما مرّ في مبحث معاد النفوس و دلّ عليه الحديث المشهور المأثور عن النبي الأكرم.

[ص ٣٣٤، س ٢ / ص ٣٩٠، س ١٣]

قوله: «فيكون التجلي الإلهي له دائما بالفعل»: أي لمّا كان باطنه في الدنيا متغيرا في كل حين، فيكون التجلي الإلهي له دائما بالفعل حتى يصل إلى إحدى المراتب الثلاث المذكورة قبلا؛ أو المراد أنّ التجلي الإلهي في ظاهره و باطنه في الدنيا و دائما و في كل حين و لحظة ثابت له بالفعل، كما فسّره بعد بقوله: «فيتنوع ظاهره في كل حين» و بقوله: «كما كان يتنوع باطنه في

---

١. نسخه اصل: كظاهرة.

الدنيا»؛ فالفاء في قوله: «فيكون التجلي الإلهي» للتفريع على ما سبق.

[ص ٣٣٤، س ٣ / ص ٣٩٠، س ١٣]

قوله: «فيتنوع ظاهره في كل حين»: الفاء للتفريع على ما قبله؛ و المقصود الإشارة إلى أنّ ظاهر الإنسان أعني صورته الجسمانية الدنيوية تتنوع في كل حين بحكم الحركة الجوهرية التي معناها تبديل الصورة في الحقيقة مع كونها متشابهة الأفراد تبدّلا خفيّا مستورا على الخلق؛ نظير تنوع باطنه أيضا بحكم الحركة الجوهرية؛ إلّا أنّ تنوع باطنه معلوم بحكم الأحوال و الأوصاف المتجددة عليه، و تنوع ظاهره غير محسوس بحكم اللبس و الغفلة و تشابه الصور؛ و نتيجة التنوع الباطني انصباغه بصور التجليات الإلهية؛ و هذا لاينافي حكمه آنفا بثبات ظاهره في الدنيا، لأنّ الثبات من جهة الصورة و الحس، و التبدل من جهة المعنى و الحقيقة.

[ص ٣٣٤، س ٣ / ص ٣٩٠، س ١٣]

قوله: «و هو خلقه الجديد»: إشارة إلى قوله تعالى: ﴿بل هم في لبس من خلق جديد﴾[١]، إذ تحوّله في كل حين بحكم الحركة الجوهرية في حكم الخلق الجديد.

[ص ٣٣٤، س ٦ / ص ٣٩٠، س ١٧]

قوله: «فهذا هو التضاهي الخيالي»: لمّا كان الخيال محطّ التطورات الذهنية و موطن التصورات الجزئية الباطنية و محل انعكاس الصور الخيالية، و كانت القدرة الإلهية قاهرة على تنوع التجليات نظير القوة الخيالية القادرة على تصوير أنحاء التخيلات، صارتا متشابهتين من هذه الجهة، فسمّى ذلك التماثل و التشابه بـ«التضاهي الخيالي»؛ أو لعلّ المراد أنّ تشابه الصور الثابته ظاهرا المتبدلة واقعا بسبب الحركات الناشئة عن باطن الشيء كالإنسان مثلا؛ و هذا التشابه أعني تشابه الأحوال الباطنية المتبدلة واقعا

١. سوره ق، آيه ١٥.

هو التضاهي الخيالي، حيث إنّ الإنسان الغافل عن التحولات و التطورات الناشئه عن الحركات الواقعة بسبب التجليات يتخيل تشابه أحواله الباطنية و الظاهرية و أنّها متشابهة متضاهية متماثلة، مع أنّه ليست الأحوال الباطنية و الصور المتبدلة الظاهرية متشابهة متضاهية في المعنى و الحقيقة؛ إذ هي آثار التجليات الإلهية و شئونه المختلفة.

[ص ٣٣٤، س ٧ / ص ٣٩١، س ١]

قوله: «غير[1] أنّها في الآخرة ظاهرة»: لأنّ جميع الصور الأخروية عكوس و نتائج لصور الأعمال الدنيوية التي مظهرها القوة الخيالية القادرة على تعكيس صور الأعمال و تصويرها على صفائح النفوس؛ فللخيال شئون في تصوير الأشياء تتبع شئون الحق.

[ص ٣٣٤، س ٨ / ص ٣٩١، س ٢]

قوله: «فلها شؤون يستتبعها شؤون الحق»: في بعض النسخ: «يستتبعها شئون الحق» و هي النسخة الصحيحة عندنا؛ إذ الأمور كلها تابعة لإرادته و مشيئته و علمه الأزلي بالنظام الأصلح.

[ص ٣٣٤، س ١١ / ص ٣٩١، س ٥]

قوله: «بحسبه»: أي بحسب ذلك الشيء لا بحسب الحق المتعال؛ و هذا نظير ما قالوا من أنّ الفيض قديم و المستفيض حادث جديد.

[ص ٣٣٤، س ١١ / ص ٣٩١، س ٦]

قوله: «و العالم بما فيه ثابت الحقيقة»: و إنّما التغير و التبدل في بعض أجزائه بحسب الأوصاف و الأحوال المتجددة عليه؛ فليس له تعالى فيه تجلّ[2] من حيث هو ثابت الحقيقة، إذ لاتكرار في التجلي ولا الأمر الثابت من حيث هو ثابت موردا للتجلي و لا محلا له؛ فالتجلي فيه إنّما هو من حيث الأوصاف و الأحوال الطارئة على بعض ما فيه من جهة الفعل و الانفعال و التراكيب

---

١. نسخه اصل: إلّا.

٢. نسخه اصل: تجلي.

الواقعة فيه و الحركات و الأزمنة الحادثة المتجددة.

[ص ٣٣٤، س ١٥ / ص ٣٩١، س ٩]

قوله: «و هو أيضا عين المتبدل و المتغير»: من حيث باطنه بحكم الحركة الجوهرية.

[ص ٣٣٤، س ١٦ / ص ٣٩١، س ١٠]

قوله: «فحقيقة الثبوت على التنوع»: إذ لولا التنوع و دوام التجليات الإلهية، لفسد الشيء و فنى في ذاته، و لَما بلغ شيء إلى حد الكمال المترقب له.

[ص ٣٣٤، س ١٦ / ص ٣٩١، س ١٠]

قوله: «و البقاء على التبدل»: أي و حقيقة البقاء على التبدل، إذ لولا التبدل في الصور و بقيت الصورة الواحدة في مادة واحدة على حالة واحدة، لانحلّت و ذابت بمرور الزمان أوّلا؛ و ما نالت مرتبة الكمال بتجدد الأمثال و تعاقب الأكمل فالأكمل ثانيا؛ هذا. و ليس بين الجملتين فرق كثير، بل الثانية بالتأكيد أو التفنن أشبه.

[ص ٣٣٥، س ٨ / ص ٣٩١، س ١٨]

قوله: «من جنس ما يحملها»: أي من جنس الأجسام الحاملة للحواس، كالعين و الأذن و اللسان و حدمتي الثم و ظاهر جميع الجسد.

[ص ٣٣٥، س ٨ / ص ٣٩٢، س ١]

قوله: «كالقشور»: توصيف للأجرام بأنّها بمنزلة القشور للقوى و الأرواح المتمركزة المنطبعة فيها التي هي بمنزلة اللباب.

[ص ٣٣٥، س ٨ / ص ٣٩٢، س ١]

قوله: «و تؤثّر فيها»: معطوف على قوله: «إنّما يحس» أي و يؤثّر الحواس فيها بنحو من أنحاء الإدراك، فإنّ الإحساس في الحقيقة تأثير الحاس في المحسوس كما هو رأي المصنف، دون العكس كما هو المشهور.

[ص ٣٣٥، س ٩ / ص ٣٩٢، س ١]

قوله: «سواء كانت بسيطة ...»: أي سواء كانت تلك الأجسام و الأجرام التي تؤثر فيها الحواس.

[ص ٣٣٥، س ١٦ / ص ٣٩٢، س ٨]

قوله: «و الذي كلامنا فيه»: أي الجسم الموضوع لتصرف النفس أوّلا و بالذات. و هو مبتدأ، و قوله: «من أجسام الآخرة» خبره. قوله: «و أمّا البرازخ العلوية» أي الأجرام السماوية. و هذا اصطلاح حكماء الإشراق في تسمية الأجرام السماوية بـ«البرازخ» لكونها متوسطة بين عالم الصور المحضة التي هي المُثل المعلقة، و عالم الأجرام العنصرية؛ و ذلك للطافتها و صفائها و شفيفها و براءتها عن الأضداد.

[ص ٣٣٥، س ١٧ / ص ٣٩٢، س ١٠]

قوله: «عين الصور خاصة»: لأنّها للطافتها نفس تلك الصور الجسمية البسيطة العادمة للتركيب و الطبايع المتضادة العنصرية؛ و أيضا مادتها لكونها ألطف المواد فهي فانية في الصورة؛ فتلك البرازخ العلوية عين الصور الجسمية بلا مادة، و لذا كانت غير قابلة للفصل و الوصل و الخرق و الالتيام عندهم. و كانت نسبتها إلى الأرواح المدبّرة لها المتصرفة فيها نسبة الخيال إلى نفوسنا الناطقة. و كان حكم الأرواح المدبّرة لها كحكم الأرواح المدبّرة لها شبيها لحكم الأرواح المدبّرة في الأجسام الخيالية، أي في الصور الخيالية في الخيال من الأجسام الخارجية؛ فإنّ صورة الجرم الفلكي بالنسبة إلى النفس المدبّرة فيها كصورة الخيال بالنسبة إلى نفوسنا.

[ص ٣٣٥، س ١٨ / ص ٣٩٢، س ١١]

قوله: «يشبه أن يكون كحكمها في الأجسام الخيالية»: فحكم تلك الأجرام السماوية لكونها في غاية اللطافة و الصرافة حكم الأجسام الخيالية أي الصور الموجودة من الأجسام في عالم الخيال المتصل و الخيال المنفصل.

[ص ٣٣٦، س ١ / ص ٣٩٢، س ١٢]

قوله: «في القوة الخيالية»: أي القوة الخيالية التي تستعملها النفس في تخيلاتها و مآربها الخيالية.

[ص ٣٣٦، س ٢ / ص ٣٩٢، س ١٣]

قوله: «لا خيال لها بل هي عين الخيال»: فصور الجسم الفلكي لكمال[1] لطافته عين الخيال للنفس المدبّرة له على ما أوضحناه.

[ص ٣٣٦، س ٣ / ص ٣٩٢، س ١٤]

قوله: «ذات الملك»: أي الملك المدبّر لتلك البرازخ العلوية. و صورة الفلك لذات الملك المدبّر فيها كقوة الخيال لذات الإنسان أي لنفسه المدبرة فيه. و المراد بـ«ذات الملك» النفس المدبّرة للجرم الفلكي. و التعبير بـ«الملك» باعتبار صفة التدبير، إذ الملك بمعنى المدبر، و كانت القوى الكامنة في الأشياء المدبرة لها ملكوتها.

[ص ٣٣٦، س ٤ / ص ٣٩٢، س ١٥]

قوله: «ليست صورة السماء»: إذ ليس لصورة السماء لون أصلا، بل الحق أن يقال تلك الزرقة المشهودة لنا لأجل تراكم الهواء المجاور لكرة الأرض كزرقة المياه المتراكمة في حفرة عميقة و في الوهادي و الأنهار و البحار؛ و ليس أيضا زرقة و لا لون للأجرام السماوية أصلا، لكونها طبيعة خامسة بريئة عن الأضداد و الفعل و الانفعال المؤدّين إلى الأشكال و الألوان.

---

١. نسخه اصل: لكما.

[المشهد الخامس]

[في النبوات و الولايات]

[و فيه شواهد]

[الشاهد الأول]

[في أوصاف النبي(ص) و خصائصه]

[ص ٣٣٨، س ٥ / ص ٣٩٦، س ٨]

قوله: «عن شيء تأذى به مرة»: و هو النار و التحذير عن حرّها و لهبها إنّما يليق بصاحب هذه الدرجة، و أليف هذه المنزلة من العاكفين على باب الأجرام و الأجسام القاصرين هممهم على إدراك المحسوسات المتلهين بها عن إدراك المعقولات.

[ص ٣٣٨، س ٩ / ص ٣٩٦، س ١٠]

قوله: «فإنّه يحذر من الأسد»: بصرف توهّم الأذى.

[ص ٣٣٨، س ٤ / ص ٣٩٦، س ١٥]

قوله: «و يحذر الأمور المستقبلة»: لا الأمور الحاضرة الموجودة الآن فقط.

[ص ٣٣٩، س ٤ / ص ٣٩٧، س ٦]

قوله: «والسير فيه»: هكذا في النسخة الموجودة عندي و من المحتمل أنّ النسخة الأصلية كانت هكذا: «لا نهاية له و للسير فيه» و معناه على النسخة الأولى أنّ سر الوجود في هذا العالم ـ فإنّه آخر العوالم ـ مشتمل على أسرار

لايعرفها إلّا الراسخون و على سرّ الأسرار الذي هو نهاية منازل الأبـرار؛ و على النسخة الثانية أنّه لا نهاية للسير في هذا العالم لعظم فسحته و لا نهاية وسعته، و لايبلغ السالك السائر فيه إلى حد إلّا و فوقه حد آخر.

[ص ٣٣٩، س ٤ / ص ٣٩٧، س ٦]

قوله: «مثاله المشي على الماء»: أي المثال المناسب لأول درجات هذا العالم الآخر العظيم الفسيح و السير و السلوك فيه، المشي على الماء في العالم الجسماني. و أشار إلى وجه المماثلة و المشابهة بأنّ في هذا العالم حياة الحيوان كما أنّ في ماء البحر حياة الحيوان الأرضي الجسماني.

[ص ٣٣٩، س ٥ / ص ٣٩٧، س ٧]

قوله: «و له طبقات كثيرة»: أي و لهذا العالم الآخر.

[ص ٣٣٩، س ٥ / ص ٣٩٧، س ٧]

قوله: «سقف العالم الذي تحته»: أي سقف العالم الجسماني الذي منزلته و رتبته تحت العالم الروحاني، و هذا السقف هو الفلك المحيط.

[ص ٣٣٩، س ٦ / ص ٣٩٧، س ٨]

قوله: «الكرسي»: و هو محدّب الفلك المحيط.

[ص ٣٣٩، س ٦ / ص ٣٩٧، س ٩]

قوله: «ثم يترقى»: أي يرقى السالك من مقامه المذكور في هذا العالم، و هو أوّل طبقاته إلى طبقة أخرى.

[ص ٣٣٩، س ٧ / ص ٣٩٧، س ٩]

قوله: «و مثاله هاهنا»: أي و مثاله في هذا العالم الجسماني المناسب للمقام الثاني و السير و السلوك فيه، المشي في الهواء الذي هو أعلى مرتبة من المشي على الماء المناسب للمقام الأول.

[ص ٣٣٩، س ١٠ / ص ٣٩٧، س ١٢]

قوله: «فهو كالمشي على الأرض»: أي هو أدنى الدرجات و المراتب للسالك؛ و

المثال المناسب له المشي على الأرض التي هي أدنى منازل العالم الجسماني.

[ص ٣٣٩، س ١١ / ص ٣٩٧، س ١٣]

قوله: «و بينها و بين الماء»: أي و بين الأرض التي هي عالم الأجرام و المحسوسات، و الماء الذي هو عالم الأرواح و المعقولات الذي مثّل السلوك فيه بالمشي على الماء، عالم يجري مجرى السفينة لقاصد السير و السلوك فيه و المشي في هذه السفينة المعنوية؛ و هو - على ما قال الحكيم السبزواري - عالم المعاني الجزئية، فإنّه بين المعاني الكلية و بين المحسوسات، كما أنّ بين الأرض و الماء الغائر فيه سفينة محمولة على الماء لقاصد المشي عليه و راكبها بين المشي على الأرض و المشي على الماء، أو هو عالم الخيال الممثل للصور الجزئية المحسوسة بإحدى الحواس، فإنّه عالم بين الحس و العقل، و أقرب العوالم إلى عالم الحس؛ و هو سفينة يركبها السائر في أكناف أرض المحسوسات و أرجائها، فإنّ السفينة محمولة على الماء لا على الهواء؛ فلذا قال: «و بينها و بين الماء».

و هذه السفينة الخيالية دار يتولد منها درجات الشياطين على حسب إقبال السالك الراكب عليها إلى التخيلات و استئناسه بالصور الخيالية المتمثلة للمحسوسات المجلية لها في نظره، فإنّها مصائد الشياطين و مكائد للناظرين فيها المنغمرين في الاستئناس و التعلق بها المطرودين عن ديار المجردات و سماء المرسلات بشهب العلائق، إلّا أن يساعده العناية و الألطاف الربانية، فيسافر بعد التنبّه و الإرشاد إلى عالم الملائكة الروحانيين بالإعراض عن الشياطين و التوبة عن الالتفات إليها و الإنابة إلى ربّ العالمين؛ أو لعل المراد بـ«العالم الآخر» الجاري مجرى السفينة عالم المعاني الجزئية المدرَكة بالوهم؛ و هذا أوفق بما بعده من الكلام، و خصوصا بقوله: «و قد مرّت الإشارة منّا» إلى أن ليس للوهم عالم خارج،

الدال بالصراحة على تثليث العوالم على طبق مراتب الإدراك؛ فعالم الوهم ليس عالما رابعا و عالما في قبال الخيال و العقل، بل أمر بين الأمرين؛ و لذا جعله كالسفينة التي ليست منزلا في مقابل الأرض و البحر. و يمكن التوفيق بين التفسيرين بأنّ الموهومات منبعها المتخيلات. و على أيّ حال فالضمير في قوله: «و بينها و بين الماء» عائد إلى الأرض و قوله: «فمآل الشياطين ....» نتيجة لمجموع الكلام في هذا المقام.

[ص ۳۳۹، س ۱۸ / ص ۳۹۸، س ۲]

قوله: «منازل الهدى»: لأنّ العوالم المذكورة كلها منازل للسالك في مسالك الوجود و مقاماته، و السلوك من منزل الحس إلى منزل الخيال و منه إلى منزل الوهم و منه إلى منزل العقل، و السير في ديار المرسلات و حريم المجردات الذي هو آخر منازل السلوك و أوّل منازل القرب و الوصال، كلّها الاهتداء إلى الحق المتعال؛ فالسالك يهتدي إلى مسالك الوجود و مقاماته، و الوجود كله فعل لله و مرائي ذاته و مجالي صفاته على قدر مراتبه؛ ثم إنّ العالم بأسره يسافر بقدم التكوين أو التشريع إلى الله و ينتهي إلى بابه عاكفا على حضرته واضعا رأس العجز و الفقر و الخضوع و الخشوع و الانقياد بين يدي سرير سلطانه؛ ﴿ألا إلى الله تصير الأمور﴾[1]، ﴿إنّا لله و إنّا إليه راجعون﴾[2]. فالمؤمن و الكافر و المطيع و العاصي و السعيد و الشقي كلهم راحلون إلى جنابه قاصدون لحريم كبريائه في مسالك الوجود، و إن كان في بعضها اعوجاج أو انحراف عن الصراط المستقيم أو وقوف في أوساط الطريق، لغلبة العلائق و سلطان الهوى و الاحتجاب عن ملاحظة الحسن المطلق و البهاء الأتم و الجمال الأبهى و الكمال الأقصى؛ و هو غفار الذنوب ستار العيوب، يحبّ المطيع و العاصي و السعيد و الشقي كلّاً على قدره و مرتبته؛ إذ كلاهما يطلبان الحق و يقصدانه، إلّا أنّ الاختلاف في الطريق و المسير و

۱. سوره شورى، آيه ۵۳. ۲. سوره بقرة، آيه ۱۵۶.

الإطاعة و العصيان؛ و السعادة و الشقاوة أمران نسبيان؛ و حال السعداء في مسيرهم إلى الله كحال القاصد للقاء صديقه العالم بالصراط الموصل إليه مستقيما؛ و حال الأشقياء كحال القاصد للقاء صديقه الجاهل بالصراط الموصل إليه المنحرف عنه أحيانا و في زمان ركوب الخطأ و الاشتباه؛ فالأوّل يصل إلى صديقه سريعا من غير وقوف و كدّ و تعب، و الثاني يصل إليه بطيئا مع كدّ و تعب

كلّ ما في الوجود يطلب صيدا　　　إنّما الاختلاف في الشبكات

فكلّ ما في الوجود يطلب و يقصد حضرة المعبود، إنّما الاختلاف في الحركات و النيات.

و ليس في هذا الكلام تنزيه العصاة و الطغاة و الكفار و الفجار و سلب القبح عن أعمالهم و نياتهم، بل لكل عملٍ لازمٌ قهري لا مناص عنه؛ بل المقصود أنّ للوجود سيرا قهريا إلى أصله و مبدئه؛ و أنّ مآل الكل إلى بدئه و مصدره و إن كان في بعض أبنائه و أفراده نقص و قصور و أعدام و شرور يوجب انحرافه عن سبيل الحق و الصراط المستقيم أو وقوفه في بعض المنازل، لتدارك نقصه و جبر قصوره و استيفاء لوازم أوصافه و أحواله و حدوده و قيوده؛ و كان على الراعي الهادي إيّاه إجراء بعض الحدود الشرعية عليه لتطهيره على ما ورد في الشرع من تنبيه المنغمسين في المعاصي المغترّين بالملاهي بالقتل و الرجم و الجلد و التعزير و نحو ذلك.

و مما يؤيّد اعتقادنا بانسياق الكل إلى ربّ الأرباب: إمّا بالطوع و الرغبة و الشوق و المحبة، أو بالإرشاد و الدعوة، أو بالإيعاد و الرهبة في طرق مختلفة و مسالك متفننه، ما حكاه الله تعالى عن عَبَدة الأصنام بقوله: إنّما نعبد هؤلاء من دون الله ليقربونا إليه[1] إيماءً منهم إلى أنّ المقصود و المعبود الحقيقي

١. نص آيه چنين است: ما نعبدهم إلّا ليقرّبونا إلى الله زلفى (سوره زمر، آيه ٣).

لنا هو الله، و قوله تعالى: ﴿أينما تولّوا فثمّ وجه الله﴾ [١] و ما نظمه بعض العرفاء بالفارسية بقوله:

هر گروهي به رهی طالب دیدار تو اند

مست و هشيار همی خفته و بيدار تو اند

و قوله في أبيات نظمها:

مقصود توئی كعبه و بتخانه بهانه

و أمثال ذلك من العبارات المأثورة نظما و نثرا عن العرفاء و أكابر الصوفيه.

[ص ٣٤١، س ١ / ص ٣٩٩، س ٦]

قوله: «و لكل منها قوة و استعداد و كمال»: أي ولكل صورة إدراكية ـ حسية أو خيالية أو وهمية أو عقلية ـ مرتبتان: الأولى مرتبة القوة و الاستعداد، و الثانية مرتبة الكمال؛ فالصورة المتخيلة بالقوة هي الصورة المستعدة لصيرورتها متخيلة بالفعل، و هكذا في الصورة الحسية و الوهمية و العقلية. و كمال كل صورة نيلها إلى المرتبة القصوى، كما قال: «فكمال التعقل في الإنسان هو اتصاله بالملأ الأعلى و مشاهدة ذوات الملائكة المقربين» و لكل من القوة و الكمال أيضا مراتب متفاضلة.

[ص ٣٤٢، س ١٢ / ص ٤٠١، س ٣]

قوله: «أعلى ضروب المعجزة»: و ذلك لعجز النفوس عن إدارك المعقولات عن آخرها في زمان قصير حتى مع تعب الفكر و الرياضة، إلّا في أقلّ قليل من المتشبثين بذيل النبوة المقتبسين من أنوارها بقدر التقرب بمن تحلّى بردائها؛ فوجود هذه النفس القدسية البالغة إلى هذا المقام الشامخ و المرتبة القصوى نادر جدا مخصوص بالمؤيدين بالوحي؛ فحصول تلك المرتبة الفائقة من غير فكر و روية و رياضة أعلى ضروب الاعجاز؛ هذا؛ و قد عرِّفتْ المعجرة بالإتيان بما يعجز الناس عن الإتيان بمثله عادة.

---

١. سوره بقره، آيه ١١٥.

و عندي أنّ هذا التعريف منتقض طردا و عكسا بظهور بعض الآثار و الأعمال المحيِّرة للعقول الخارقة للعادات عن بعض الأعلام المَهَرة من أرباب العلوم الطبيعية و مخترعي الصنائع المهمة العجيبة، و لاسيما ما شاهدناه في عصرنا الحاضر من الاختراعات و الاكتشافات المحيِّرة كالطيّارة و السيارة الأرضية البرّية و البحرية و كشف الأتم و إرسال بعض السيارات - المشتملة على أعاجيب الوسائل و الآلات المسمّى عندهم بـ«القمر المصنوعي» أو «ماهواره» أو «السفينة» - إلى الفضاء الأعلى و الجو الأقصى و مراكز السيارات و الكواكب البعيدة، و كشف البرق و كشف الأدوية العجيبة، و الاقتدار على معالجات الأمراض الصعبة بالوسائل المحيّرة للعقول، و صنعة كامبيوتر و التوصل به في حلّ كثير من معضلات الحياة، و الجمع و الضرب و التقسيم و التفريق في أيسر وقت و أقل الدقائق، و غير ذلك من الصنائع و البدائع العجيبة التي تعجز العامة عن الإتيان بمثلها؛ فالأولى إضافة قيود و شروط أخرى على التعريف المذكور، و هي الإتيان بعمل آناً أو في كل آن و لحظة دعت الضرورة إليه، من غير فكر و روية و لا بسبب استعمال الآلات و الأدوات، و لا الاستعانة ببعض العلل و الأسباب الممدّة أو المعدّة، و لا الاستفادة من أفكار السابقين و آثارهم و تجاربهم؛ فبازدياد هذه القيود و الشروط يتم التعريف سالما عن النقض؛ و لولاها لكان لصاحب تلك الصنائع البديعة و الآثار العجيبة و مخترعها و مبتكرها إمكان ادّعاء النبوة؛ فلقد كانت المعجزات الظاهرة بيد الأنبياء كاليد البيضاء و انفلاق البحر و انقلاب العصا ثعبانا مبينا و سائر خوارق العادة الصادرة عن موسى - عليه السلام - و إحياء الموتى و شفاء المرضى و إبراء الأكمه و الأبرص و الأعمى و أمثالها الصادرة عن عيسى - عليه السلام - و كتلاوة الآيات الباهرات البالغات إلى أعلى حدود الفصاحة و أقصى درجات البلاغة و تكلّم الحيوانات و الأحجار و الأشجار و انشقاق القمر و العروج

إلى السماء و الصعود إلى أقصى الجوّ و الفضاء و سدرة المنتهى و سائر الخوارق الصادرة عن محمد ـ صلى الله عليه و آله ـ كلها مقرونة بالشروط المذكورة.

[ص ٣٣٩، س ١٣ / ص ٤٠١، س ٣]

قوله: «من الممكنات الأقلية»: أي ليس أمرا ممتنعا في الوجود، لكن وجوده في أقل قليل من أفراد النفوس.

[ص ٣٣٩، س ١٥ / ص ٤٠١، س ٧]

قوله: «من الملكوت الأوسط»: الملكوت الأسفل هي النفوس المدبّرة للأجرام العنصرية و الأجرام الفلكية على تفاوت درجاتها و مراتبها؛ فإنّ النفوس المدبّرة للأجرام العنصرية و النفوس المدبّرة للأجرام الفلكية كلتاهما من الملكوت الأسفل، إلّا أنّ النفوس المدبّرة للأجرام الفلكية أفضل و أشرف؛ و الملكوت الأعلى عالم النفوس الكلية و عالم العقول الكلية؛ و الملكوت الأوسط عالم المثال؛ و مقام هورقليا سماوات عالم المثال على ما فسّره الحكيم السبزواري؛ و ذلك لأنّ السماوات محل نزول الوحي و البركات و موطن سماع الكلمات و العبارات بحكم العادة، و إن كان تمثّل الصور و سماع الأصوات لصاحب النفوس القدسية غير مرهون بجهة العلو؛ و لذا قال: «أو غيره» و المراد بـ«غيره» سائر مواضع سماع الأصوات و الكلمات لما سوى الأنبياء من النفوس الفاضلة القدسية؛ و تفسيره بـ«جابرسا» و «جابلقا» ـ على ما في تعليقة الحكيم السبزواري و هما أبعد نقاط مطلع الشمس و مغربها من الأرض ـ كناية عن بعدهما عن مرائي الناس و مناظرهم و اختصاصهما بذوي النفوس الفاضلة و العيون الناظرة إلى صحيفة الملكوت؛ و «هور قليا» عالم الصور البرزخية المثالية العارية عن المواد.

[ص ٣٣٩، س ١٧ / ص ٤٠١، س ٨]

قوله: «و هذا مما لا يشاركه»: أي رؤية الملك الحامل للوحي و سماع كلامه.

[ص ٣٣٩، س ١٧ / ص ٤٠١، س ٩]

قوله: «بخلاف الضرب الأول»: و هو مشاهدة عالم الغيب في اليقظة و تمثل الصور المثالية الغيبية و سماع الأصوات الحسية من الملكوت الأوسط، فإنّه مما يشاركه فيه الأولياء العظام، كما قال الحكيم السبزواري.

[ص ٣٤٣، س ٣ / ص ٤٠١، س ١٣]

قوله: «و يسمع دعاؤه»[1]: أي يكون دعوته لسكّان المُلك و الملكوت مسموعة مطاعة، فيجيبون دعوته و يطيعونه في كل أمر عظيم و كل عزيمة قوية من عزائمه، فيعملون له كل ما شاء و أراد و عزم عليه.

[ص ٣٤٣، س ٤ / ص ٤٠١، س ١٤]

قوله: «و يستسقى العطشى»: أي و يستشفي لهم فينزل المطر من السماء أو تنفجر العيون من الأرض بدعائهم.

[ص ٣٤٣، س ١٤ / ص ٤٠٢، س ٤]

قوله: «أن يكون حارا»: كتصور الغلبة و الانتقام، فإنّه سبب لتوليد الحرارة الموجبة لانتفاخ الأوداج و العروق و فوران الدم و احمرار الوجه و سخونة البدن مع عدم كونه حارا.

[ص ٣٤٣، س ١٧ / ص ٤٠٢، س ٧]

قوله: «فصارت كأنّها نفس العالم»: فيكون له قدرة التصرف في جميع العالم بجميع شئونه كيف يشاء، كما للنفس قدرة التصرف في بدنها.

[ص ٣٤٣، س ١٩ / ص ٤٠٢، س ٩]

قوله: «كل ذلك لمزيد قوة شوقية»: أي تأثيرها في إصلاح هيولى العالم و إهلاك ما يفسدها أو يضرها إنّما هو لمزيد قوة شوقية و ميل مفرط إلى الإصلاح، و اهتزاز علوي و صعود معنوي إلى حضرة ربّ العالمين مبدأ الرحمة و الرأفة و الإشفاق.

---

١. نسخه اصل: دعائه.

[ص ٣٤٤، س ٦ / ص ٤٠٢، س ١٤]

قوله: «مَلكا من عظماء السلاطين»: إذ حسّه أقوى الحسائس كحسّ سلطان عظيم مؤيّد بوزراء و ندماء كأنّهم له عيون ناظرة و أذن سامعة و قلوب واعية و أيادي فعّالة، فيوصلون إليه أخبار مُلكه و ما في حريم سلطانه؛ فكل ما في العالم بمرأى و منظر النبي بإلهام الله و تأييده، و اختلافِ الملائكة إليه بأخبار الحوادث الواقعة أو القريبة الوقوع في العالم؛ و قد نقل أنّ عليّاً ـ و هو سلطان الموحّدين و خليفة رسول ربّ العالمين و أصدق القائلين و أعلم الناس بما في الوجود مما في الغيب و الشهود ـ قال في صلاته على جسد النبي ـ صلى الله عليه و آله ـ مشيرا إلى جامعيته لجميع النشآت و الحضرات: «اللّهم إنّ هذا المسجى عبدك المصطفى و رسولك المرتضى و آيتك الكبرى أرسلته بالهدى و دين الحق و أيّدته بملائكتك و جعلته آية في بلادك و خليفة في عبادك» الذي روحه نسخة الأحدية في اللاهوت و جسده صورة معاني الملك و الملكوت و قلبه خزانة الحيّ الذي لايموت طاووس الكبرياء و حمام الجبروت.

[ص ٣٤٤، س ١٣ / ص ٤٠٣، س ٣]

قوله: «مجموع هذه الأمور الثلاثة»: أي الخصائص الثلاث المذكورة فى الإشراق الثالث.

[ص ٣٤٤، س ١٤ / ص ٤٠٣، س ٤]

قوله: «و كل جزء منها»: أي كل جزء من الخصائص الثلاث لا كلّها و إلّا لكان نبيا؛ فالمختص بالنبي وجود الخصائص الثلاث بأسرها فيه، لا وجود بعضها بالانفراد، لجواز وجود بعضها في غيره.

[ص ٣٤٤، س ١٦ / ص ٤٠٣، س ٥]

قوله: «على وجه التابعية»: أي لا بالأصالة بل بالتبعية، لأجل اتصاله بالنبي كل الاتصال و تأدّبه بآدابه و سراية أوصافه إليه، كتابعية العقل بالفعل للعقل

الفعال، و تابعية العقل الفعال لعقل الكل الجامع لجميع مراتب العقول؛ و هذا في النبي الخاتم و أوصيائه و لاسيما الأوّل منهم أشدّ و أوفر حتى جعله كنفسه في كل الأوصاف إلّا النبوة، و نزّله منزلة نفسه في الأبّوة لهذه الأمّة بقوله: «أنا و عليّ أبوا هذه الأمة» و قال: «ما مِن علم علّمني ربّي إلّا و علّمتُه عليّا» و قال: «أنا مدنية العلم و عليّ بابها» كيف و هو آية الله العظمى و مَثَله الأعلى و النبأ العظيم و أعلم الناس بأسرار الوجود و ما في الغيب و الشهود، و أتى بأمور فائقة و معجزات رائقة حارت فيها العقول و صارت سببا للغلوّ في حقّه؛ و قال الشافعي في مدحه:

و مات الشافعي و ليس يدري   علــيّ ربــه أم ربّــه الله

و قال:

ها عليّ بشرٌ كيف بشر   ربّه فيه تـجلّى و ظـهر

و في قوله صلوات الله عليه: «و عليّ بابها» تبيان لمعنى التابعية التي ذكرها المصنف قدس سره.

[ص ٣٤٤، س ١٧ / ص ٤٠٣، س ٧]

قوله: «المستنطقين»: أي أهل استنطاق الأشخاص إمّا بالتنويم أو بـإحضار الأرواح، و هم أهل استعلام الخبايا و استكشاف الخفايا بزعمهم بالطرق و الوسائل المرموزة عندهم غير الإعجاز، و الإشراف على الضمائر و الاطلاع على السرائر و نحوها من الأوصاف الخاصة بالأنبياء و الأولياء؛ و هؤلاء هم المدّعون اتصالهم بـالمَلَك أو بـالجن أو الأرواح أو الشـخص الغـائب عـن أبصار الناظرين توسلا بأدعية[1] و أوراد و أذكار مجهولة غير مفهومة، أو عبارات و جملات و كلمات مشوّشة مشوّهة مسموعة للـناظرين أو غـير مسموعة، كما شاهدنا في زماننا الحاضر من بعض الكَـهَنة مـن الهـنود و غيرهم من ذوي النفوس القويّة.

---

١. نسخه اصل: بأدعيته.

[ص ٣٤٥، س ٣ / ص ٤٠٣، س ١٠]

قوله: «بالتوهم»: أي بسبب توهّم نفسه القوية وقوع أمر حادث في إنسان أو حيوان أو نبات أو جماد مثلا؛ و ذلك لقدرة قوته الواهمة على الخلّاقية و تصوير الأشباح و الصور الغير الموجودة في العين؛ أو المعنى: بإلقاء الأمور و الأشباح المذكورة في وهم الحاضرين و تمثيلها في قوّتهم الواهمة؛ كل ذلك بالسحر و الكهانة و أعمال القوة الواهمة؛ و أمّا إن كان الاستنطاق من نبي أو وصي أو ولي فهو بالإعجاز و الكرامة، كما ورد من تعظيم الأشجار و الأحجار و تسليمها للنبي و شهادة الضأن برسالته و نبوته في أعين الناظرين و بمشهد الحاضرين.

[ص ٣٤٥، س ٣ / ص ٤٠٣، س ١٠]

قوله: «و يقتل»: إمّا بصيغة الفاعل أي و يقتل صاحب النفس القوية هذا الإنسان الحي بالتوهم؛ أو بصيغة المفعول أي و يقتل هذا الإنسان؛ و المعنى: حي يفسد روح الإنسان بتوهم صاحب النفس القوية فيقتل بسببه؛ و الأوّل أولى و أوفق بما بعده.

[ص ٣٤٥، س ٦ / ص ٤٠٣، س ١٣]

قوله: «فينفعل جسم الجمل عن توهّمه»: و تأثير القوى في محالّها و غير محالّها و انفعال المحالّ عنها أمر مسلّم ثابت عقلاً و نقلاً. و في ذلك سرّ تلقين الصحة أو المرض في الأشخاص الموجب لحدوثهما، كما اشتهر عن الشيخ و بعض الأطباء المعاصرين من معالجة بعض المرضى بتلقين الصحة؛ و فيه أيضا سرّ تشديد الوحشة و الرعب و الرهبة في قلب المستوحش الخائف عن عدوّه مع كونه ضعيفا عاجزا عن إيذائه؛ أو تشجيع النفس الضعيفة و توطين الغلبة في الفئة القليلة على الفئة الكثيرة بتلقين القدرة و القوة، كما يفعله أصحاب الجدال و عمّال الحروب في ساحة القتال؛ فللوهم سلطان عظيم و تأثير قويم في إيجاد أمر أو إعدامه في نفس صاحبه

أو في غيره؛ فلا غرو حينئذ في كون توهم الوقاع الناشئ عن العشق المفرط و النظر العميق في وجه المحبوب المعشوق و الهيمان في حبّه سببا لانعقاد النطفة في أرحام بعض النساء و كونه سببا لانفتاق الرحم و انفراج الثقبة من غير وقاع، كما حكاه الواقدي عن امرءة كانت عاشقة لفتى يمتنع من إتيانها، والهة[1] هائمة في حبّه؛ فدخلت ذات ليلة في بيتها منفردة عن غيرها، فنامت مستلقية على ظهرها و هي تفعل ما تفعله النساء حين الوقاع و تقول: «فديتك بنفسي أتيتَ و فعلت ما فعلتَ و فعلتُ ما كنت أرجوه»؛ ثم قامت من مضجعها والهة[2] حيرانة لاتدري ما تفعل و أين تذهب؛ ثم ظهرتْ آثار الحمل في بطنها و نقلت الواقعة لأمّها، فأتت بعد مضي أيام و شهور بولد سمّتْه بابن أبيه.

و هذا بعينه نظير توهم الموت للجمل و انفعال الجمل عن هذا التوهم انفعالا موجبا لموته؛ و ليس انعقاد النطفة و انفراج الثقبة بسبب توهم الوقاع الناشئ عن العشق المفرط و الهيمان بأشدّ من قطع علاقة النفس عن البدن الحي السالم عن الآفات و الأمراض المُهلكة بسبب زلق العين أو الاستيحاش[3] المفرط الناشئ عن إلقاء القوة الواهمة و إمعانها في توطين أسبابه.

و فيه أيضا تنزيه مريم الصديقة و تقديسها عن وسمة الفسق و مصاحبة يوسف النجار، و سرّ تجسّم المَلك لها بشرا سوياً في غاية الحسن و الجمال الموجب لهيجانها و هيمانها و توهّم الوقاع من دون لزوم نسبة الأمر إلى مجرد القدرة و الإرادة الإلهية؛ و لو كان كذلك لما احتاج إلى تجسم الملك و تمثله لها بشرا سويا؛ و أيّ وسيلة أولى و أوفى بحلّ هذه العويصة من سلطان الوهم و قدرته الذي هو من آيات سلطان الله و قدرته و عجيب ما

---

١. نسخه اصل: والهته.
٢. نسخه اصل: والهته.
٣. نسخه اصل: الاستيهاش.

أودعه في الإنسان.

و فيه أيضا حراسة النفس الذكية و براءتها عن اقتراح السيّئة العظيمة و ركوب الفاحشة القبيحة مع عدم انقياد الطباع للقول بالإعجاز أو الكرامة لما سوى الأنبياء و الأولياء و سرعة انقيادها لما هو مجرى العادة و سنة[١] الطبيعة.

و انعقاد النطفة بصرف التوهم و إن كان أمرا بعيدا و خلاف العادة و سنة الطبيعة عند العامة، لكنه أمر ممكن عند الحكماء العارفين بقدرة الواهمة و سلطانها و عجائب أعمال النفس في عالمها.

[ص ٣٤٥، س ١٥ / ص ٤٠٤، س ٥]

قوله: «يعظّمون هذه الخاصية»: أي الخاصية الثالثة من الخواص الثلاثة المذكورة في الإشراق الثالث.

[ص ٣٤٥، س ١٦ / ص ٤٠٤، س ٦]

قوله: «أمر الإخبار عن الحوادث الجزئية»: و هي الخاصية الثانية. قوله: «و هو الضرب الأول» أي الخاصية الأولى.

[ص ٣٤٥، س ١٩ / ص ٤٠٤، س ٩]

قوله: «وكل من الآخرين»: أي الخاصية الثانية و الخاصية الثالثة.

[ص ٣٤٥، س ١٩ / ص ٤٠٤، س ٩]

قوله: «ينقسم إلى وجهين»: أي إلى خير و فضيلة و شر و رذيلة.

أمّا الثانية أعني قوة القوة المتخيلة على مشاهدة الغيب في عالم اليقظة و تمثّل الصور المثالية و سماع الأصوات:

فقد يكون خيرا و فضيلة إن كان صادرا عن أهله واقعا في محلّه و لقصد إيصال النفع و الخير إلى مستحقيه، لا لقصد استثمار النفوس و اصطيادها و الاستيلاء عليها و الفرية و المرية و الحيلة فيها و توطينها على الانقياد

---

١. نسخه اصل: سنته.

لمآربهم و الوقوع في مصائدهم و مكائدهم؛ و كانت مشاهدة صادقة غير مغشوشة بوسائس النفس و دخالة الوهم و خلط الحق بالباطل و الواقع بخلافه؛ نظير مشاهدة الأعمى لنور الشمس من وراء حجاب العمى، أو مشاهدة البصير له من وراء حجاب الغيم الغليظ و سماع الأصوات الملتبسة بأصوات الملائكة؛ فقد شاهدنا أمثالها من جهّال الصوفية و أرباب الادّعاء و بعض المغترّين ببعض المشاهدات الصادقة أحيانا.

و قد يكون شرّا و رذيلة إن كان على بعض الوجوه المذكورة.

و أمّا الثالثة أعني قدرة التصرف في هيولى العالم:

فقد يكون خيرا إن كانت مفيدة نافعة أو ضرورية بحسب النوع أو الشخص، كشفاء المرضى و دفع الآلام و الأسقام عن ذويها.

و قد يكون شرا إن كانت ضارة غير ضرورية كإرسال الرياح العاصفة و تخريب الأماكن الشريفة و مساكن الناس، و سلب الحياة عن إنسان أو حيوان صادر عن بعض مرتاضي الهنود، فإنّ للرياضات الشرعية أو الغير الشرعية و حجب النفس عن هواها و منعها عن مطامعها ـ سواء كانت على الأصول المأثورة عن الشرع أم لا ـ تأثير في النفوس و في هيولى العالم؛ فللمرتاض ـ كائنا مَن كان ـ قدرة على التصرف في هيولى العالم إلّا أنّها إمّا خير نافع بالقياس إلى النوع أو الشخص، أو شر بالقياس إليهما؛ هذا ما خطر ببالي في تفسير هذا المقام.

[ص ٣٤٦، س ٤ / ص ٤٠٤، س ١٤]

قوله: «على ألواح النفوس السماوية أو صحائف المُثل الغيبية»: على اختلاف المذهبين، كما ذكره الحكيم السبزواري.

[ص ٣٤٦، س ٦ / ص ٤٠٤، س ١٦]

قوله: «على سبيل الجزاف»: قال الإمام في المباحث المشرقية: «الفعل إن كان مبدؤه التخيل وحده سمّي «جزافا» و لم يسمّ «عبثا». ثم قال: «فظهر أنّ العبث

فعل له غايه هي خير حقيقي أو مظنون»[١].

أقول: فالجزاف فعل مبدؤه التخيل وحده و غايته أيضا أمر تخيلي، و العبث فعل مبدؤه شوق تخيلي وحده؛ و غايته إمّا خير حقيقي أو مظنون؛ فهما متقاربان في فقدان المبدأ الفكري و الغاية الفكرية، و مختلفان في كون العبث ذا غاية حقيقية أحيانا دون الجزاف؛ و الجزاف من باب المثال كحفر الأرض لا للغرس و الزرع و لا للوصول إلى الماء أو العثور على الكنز أو على شيء مختبئ تحت الأرض، و العبث كاللعب باللحية؛ فكل فعل له مبدأ تخيلي وحده و غاية تخيلية فهو جزاف. و تعالى الإله الحكيم عن ذلك و عن العبث و عن القصد إلى غاية جزئية و غرض جزئي عائد إلى الشخص أو راجع إلى أمر خاص.

[ص ٣٤٦، س ٦ / ص ٤٠٤، س ١٦]

قوله: «أو القصد إلى غرض جزئي»: كأفعالنا الصادرة عنا أحيانا لغرض خاص.

[ص ٣٤٦، س ٧ / ص ٤٠٤، س ١٧]

قوله: «على سبيل العناية»: العلم بالفعل إن كان زائدا على ذات الفاعل، فهو الفاعل بالعناية و هو مذهب المشائين في علمه تعالى بالأشياء؛ و إن كان عين علمه بذاته الذي هو عين ذاته، فعلمه بذاته على وجه استتبع علمه بفعله استتباعا غير متأخر في الوجود، و ذلك العلم هو العلم الإجمالي بالفعل في عين الكشف التفصيلي، و هذا الفاعل هو «الفاعل بالتجلّي» و يقال له «العناية».

[ص ٣٤٦، س ٩ / ص ٤٠٥، س ١]

قوله: «على أنّ الإنذارات»: استدلال على كون الحوادث الجزئية الواقعة في العالم السفلي مسبوقة الوجود في عالم معلومة بالعلم الجامع المحيط الإلهي. و الإنذارات هي الإعلام بوقوع الحوادث الكائنة لتنبيه العصاة و

---

١. نسخه اصل: مضنون.

ترهيبهم، كإرسال الرياح العاصفة القالعة للأحجار و الأشجار و الأمطار المخرِّبة و الزلازل و الطوفانات و نظائرها من الحوادث المفجعة.

[ص ٣٤٦، س ٩ / ص ٤٠٥، س ١]

قوله: «و ليس هذا شأن النفوس السافلة»: أي وليس العلم بتلك الجزئيات شأن النفوس السافلة.

[ص ٣٤٦، س ١٠ / ص ٤٠٥، س ٢]

قوله: «فليس إلّا من موطن...»: أي فليس وجودها إلّا من موطن تتمثل فيه الجزئيات؛ فثبت أنّها كانت موجودة بوجود علمي في موطن علوي.

[ص ٣٤٦، س ١٠ / ص ٤٠٥، س ٣]

قوله: «لأجل اتصال نفوسنا بجوهر متعال»: إن كانت نفوسنا نفوسا قدسية متصلة بالجواهر العالية النفسانية، كاتصال نفوس الأنبياء و الأولياء العظماء بالعقل الفعال.

[ص ٣٤٦، س ١١ / ص ٤٠٥، س ٤]

قوله: «من الكليات»: أي من طريق العلم بالكليات.

[ص ٣٤٦، س ١١ / ص ٤٠٥، س ٤]

قوله: «على عكس إدراك الناس»: فإنّ إدارك الناس للكليات من طريق إدراك الجزئيات أوّلا، ثم الوقوف على الكليات الشاملة لها؛ خلافا للجوهر المتعال فإنّ علمه بالجزئيات من طريق العلم بالكليات المحيطة بها الجامعة لها و العلل المؤدّية إليها.

[ص ٣٤٦، س ١٤ / ص ٤٠٥، س ٦]

قوله: «تنفعل بها تلك النفوس»: أي النفوس العالية. قوله: «فيحاذيها صور الكائنات» أي فيقع و يحدث صور الكائنات في النفوس السافلة مثل ما كانت في ألواح النفوس العالية محاذية مطابقة لها؛ فإنّ العوالم متطابقة و السافل مرآة العالي.

[ص ٣٤٦، س ١٤ / ص ٤٠٥، س ٧]

قوله: «فلها أن تعلم»: أي فللنفوس العالية أن تعلم لوازم حركاتها النفسانية في الصور الفائضة عليها من المبادئ العقلية.

و قوله: «من حركات المواد» بيان لقوله: «لازم» فإنّ حركات المواد الهيولانية في صورها الجسمانية المستلزمة لوقوع الحوادث الكائنة لازمة تابعة لحركات النفوس العالية الفلكية في صورها من جهة قوتها الخيالية بحكم تطابق العوالم.

[ص ٣٤٧، س ٢ / ص ٤٠٥، س ١٦]

قوله: «أن يقع لها ما يقع للنائم»: من المشاهدة، فيكون ما رآه في اليقظة شبيه ما يراه النائم في نومه من الأشكال و الصور في كون بعضها حقا مطابقا للواقع غير محتاج إلى التأويل و التعبير، و بعضها ملتبسا مختلطا محتاجا إلى التأويل و التعبير. ثم شرع في تفصيل الأمر بقوله: «فمنه ما هو وحي صريح ...» كما أنّ ما يراه النائم: منه مشاهدة للواقع من غير افتقار إلى التأويل و التعبير، و منه مشاهدة لأمر له نسبة إلى الواقع مفتقرة إلى التأويل و التعبير.

[ص ٣٤٧، س ٤ / ص ٤٠٥، س ١٨]

قوله: «أو يكون شبيها بالمنامات»: الأولى جعله معطوفا على قوله: «و يكون متخيلاتها قوية» و المعنى: أو يكون مشهوداتها شبيهة بالمنامات التي هي أضعاث أحلام؛ و ذلك لأجل إمعان المتخيلة في الانتقال من صورة إلى صورة و محاكاة الصور.

[ص ٣٤٧، س ٦ / ص ٤٠٥، س ٢٠]

قوله: «و إن لم يكن كذلك»: أي و إن لم تكن النفس قوية وافية بضبط الجوانب.

[ص ٣٤٧، س ٦ / ص ٤٠٥، س ٢٠]

قوله: «بما يقع للحس دهشه»: الظاهر أنّه غلط سهوا من الناسخ. و الصحيح:

«بما يوقع» فلفظ «الدهشة» منصوب بالمفعولية؛ أو المعنى: بما يقع بسببه للحس دهشة فلفظ «الدهشة» مرفوع بالفاعلية.

[ص ٣٤٧، س ٨ / ص ٤٠٦، س ٣]

قوله: «بأمور مترقرقة»: أي ذوات بريق و لمعان. و الكلمة مشتقة من «رقّ الشيء»: إذا لطف و صفا، كقول الشاعر:

رقّ الزجاج و رقّت الخمر ... فتشابها و تشاكل الأمر

و هي اسم فاعل مشتق من «ترقرق الشيء»: إذا لاح و لمع بما فيه؛ و الفعل مزيد الرباعي كـ«تدحرج» و مؤنّثه «ترقرقتْ» من ترقرقت القطرة: إذا[١] لاحت و بدت و لمعت بما فيها من البرق و اللمعان، كقولهم: «ترقرقت عيناه بالدموع» أي لاحت و بدت و اضطربت قطرات الدموع في عينيه، و استعانتهم بتلك الأمور لجلب أفكار النفوس الضعيفة و توجّهها و جذب القلوب القاصرة المفتونة بمشاهدة تلك الأمور.

[ص ٣٤٧، س ٨ / ص ٤٠٦، س ٣]

قوله: «أو بأشياء ملطّخة سود»: أي ملوّنة بأشكال و صور و نقوش مكدّرة، من «لطّخ الثياب»: إذا كدّرها و لوّنها بأشياء مكدرة، أي مصورة بصور مكدرة مدحشه محيّرة للحس، مرعشة للبصر أي موجبة للرعشة و الاضطراب في رؤية البصر جالبة للأنظار شاغلة للأبصار.

و قوله: «السود» صفة للأشياء. و «رجرجة» كدحرجة مصدر، و الفعل رباعي. و «الزجرجة» ـ بالزاء المعجمة قبل الجيم و الراء المهملة بعده ـ الحركات المضطربة المقارنة للصوت الموجبة لاختلاف القطعات ذوات البريق و اللمعان صعودا و هبوطا و يمينا و شمالا، المورثة لارتعاش البصر و انخداع النفس و اختلال الحس و تحير الخيال؛ أو من «زجرج الماء»: إذا تشبك بحركاته السريعة المولّدة للصوت إلى شبكات مختلفة و سطوح

١. نسخه اصل: إذ.

مضطربة متبدلة؛ و «الدحرجة»: الحركة المستقيمة للجسم بتمام سطحه أو ببعضه على جسم آخر مماس له إمّا بالطبع أو بالقسر، و الثاني كحركة الجسم الكروي أو الأسطواني الشكل على سطح مستو؛ و «الرجرجة» ـ بالراء المهملة في الموضعين ـ حركة القطرة المدورة من الزيبق و نحوه من المايعات ذوات البريق و اللمعان على السطح الأملس حركة مضطربة في قولهم: «الزيبق الرجراج». و «الزحزحة» بالزاء المعجمة في الموضعين و الحاء المهملة في الموضعين تحريك مع التصويت.

[ص ٣٤٧، س ٩ / ص ٤٠٦، س ٤]

قوله: «أو شفيفها»: نظير شفيف الأشكال و السطوح المختلفة المقادير، المثلّثة و المربّعة و المخمّسة و المسدسة و غيرها، المنحوتة في ظاهر سطح قطعة بلور مثلا؛ فإنّ لتلك الأشكال و السطوح شفيفا و لمعانا باضطراب البلور في حركاته المختلفة؛ و بالجملة هذه الأمور المذكورة كلها من حيل المحتالين في اصطياد النفوس الضعيفة و العقول القاصرة و تعمية الأمر عليهم. و قوله: «كاستعانة بعض المتصوفة ...» تنظير للمقام لا تمثيل؛ و المقصود تنظير استعانة المشتغلين بالأمور المذكورة باستعانة بعض المتصوفة و الكَهَنة بالرقص و التصفيق و التطريب زعما منهم أنّ لتلك الأمور تأثيرا في تمحيص الباطن و تهيئته لنزول الفيض و حصول القرب من عالم الغيب.

[ص ٣٤٧، س ١١ / ص ٤٠٦، س ٦]

قوله: «بالايهام بالعزائم و بأدعية»: أو بوسيلة العزائم و هي إمّا قطعات مصنوعة من فلز أو قرطاس منقوشة بنقوش و صور عجيبة و خطوط مشكلة من ألفاظ و كلمات و عبارات مرموزة تجعل باسم «الحرز» في خلال اللباس أو تلصق بالعضد، زعماً منهم بأنّها عاصمة للشخص عن تعرض المدحشات الموحشات و تهاجم المفجعات و عروض العوارض و الأمراض و إقبال المخاويف، أو بوسيلة التكلم ببعض الألفاظ و الأدعية و الأوراد

الخفية الغير المفهومة الموقعة في أوهـام النـاظرين اتـصالهم بأشـخاص غائبة عن العيون من شيطان أو جنّ و اقتدارهم على استحضار النفوس؛ و هما مما يوجبان ترهيب الناظر بالجنّ و يوقعان في وهمه اتصالهم بالجن و الشياطين و اقتدارهـم عـلى دفـع الضـرر النـاشئ عـنهم؛ و ذلك حـين مـا يستنطقون غيرهم أي غير أنفسهم. و إنّما كان لتلك الأعمال تأثير في وهـم الناظر و تصرف في قوته الواهمة و لذلك قال: «بالإيهام بالعزائم».

[ص ٣٤٧، س ١٣ / ص ٤٠٦، س ٨]

قوله: «و الثاني»: أي ما كانت لضعف طبيعي أو مرض طارئ.

[ص ٣٤٧، س ١٤ / ص ٤٠٦، س ١٠]

قوله: «ضعف العائق»: أي ضـعف الحجب و العوائق الداخلية المانعة عن تلقي المغيبات. و المقصود ضعف القوى الطبيعية العائقة عن التفات النفس إلى عالم الغيب و اتصالها به و تلقي المغيبات؛ هذا أحد السببين. و السبب الثاني قوة النفس بتطريب و غيره؛ فقوله: «ضعف العوائق و قـوة النـفس» بـيان للسببين. و قوله: «بتطريب و غيره» أي بوسيلة تطريب و غيره من الأسباب المذكورة قبلا.

[ص ٣٤٧، س ١٥ / ص ٤٠٦، س ١١]

قوله: «و هذا حسن»: أي ضعف القوى العائقة و قوة النفس بالتطريب و نحوه، كما في المرتاضين من أولي الكد، «حسن» و هو إمّا بفتحتين أو بضم الأوّل و سكون الثاني، و الثاني أولى و أنسب بمقابله و هو «النقص»؛ هـذا؛ و قـد شاهدنا في أيّامنا من المستنطقين من كان يدّعي إحضار الأرواح و التكلم مع الجانّ و الأموات و الاطلاع على المغيبات بالاتصال بهم؛ و ممّن شاهدنا في عصرنا رجل من الهنود يدّعي إحضار الأرواح بالتنويم؛ فجاء ذات ليلة في بيتنا فدعى أحدا من صبياننا الغير المراهقين، ففعل به ما أورث فيه النـوم؛ فلمّا نام الصبي، قال له: «رُحْ إلى محضر الفيلسوف العظيم أرسطو و اسأله

عن السبب الموجب لرمد في عين فلان» فقال الصبي: إنّ الفيلسوف مشتغل بأمر فأصبر حتى يفرق، فما مضت دقائق إلّا و قد قال الصبي: إنّ الفيلسوف قد جاء و عليه جبة خضراء و على رأسه خرقة بيضاء ألقت أرياشها على عاتقه، و بيده عصا سوداء، و هو في هالة رقيقة استدارت عليه، و خلفه أصحابه و تلامذته و ندماؤه، و هو يقول: ما بالُكم و ما شأنكم؟ قال الهندي: اسأله ما العلة الموجبة لرمد عين فلان؟ فقال: يقول: نزول الماء؛ هذا؛ و لكنّا ما سمعنا كلاما من الصبي النائم بل كان الهندي يقول لنا إنّ الصبي يقول كذا و كذا.

و مع هذا فإنّي لعلى شك و مرية في أنّ الفيلسوف بأيّ لسان تكلّم مع الصبي لكي يفهم المقصود؟ و من أين عرف الصبي أنّه الفيلسوف أرسطاطاليس؟ و من أين علم الأوصاف المذكورة؟ و من أين عرف المصاحبين له بعناوينهم الخاصة؟.

و الوجه في كون ما اجتمع فيه السببان ـ ضعف العوائق و قوة النفس ـ حسنا هو أنّه تهذيب بمنعها عن الشهوات و تمحيصها، لتجلي الغيب و ظهور بعض الخفايا فيها بعلل و أسباب؛ من جملتها ضعف العوائق بتحمل الرياضات، و قوة النفس بتطريب أو بغيره؛ و النفس كمرآة كلّما يحاذي بها شطر الغيب انعكست فيها الصور الغائبة لأجل أسباب مختلفة: إمّا بالوحي أو بالإلهام، أو بتحمل الرياضات من طرق مختلفة؛ فلا بأس بإشراف بعض النفوس على الخبايا و إن كان لا من طريق الرياضات الشرعية؛ و أيضا النفس كمرآة ذات وجهين يرى بأحدهما صور الأشياء على ما هي عليها، و بالآخر معوجة منحرفة منكسرة؛ و لكل منهما أصحاب.

[ص ٣٤٩، س ١ /]

قوله: «و الثاني»: أي ما يهجم عليه.

[ص ٣٤٩، س ٤ / ص ٤٠٨، س ١]

قوله: «فالأول»: أي ماكان بطريق الاكتساب و التعلم.

[ص ٣٤٩، س ٤ / ص ٤٠٨، س ١]

قوله: «و الثاني»: أي ما كان بطريق الهجوم عليه و الإلقاء إليه من دون الاطلاع على السبب المفيد الملقي.

[ص ٣٤٩، س ٥ / ص ٤٠٨، س ٢]

قوله: «و الذي قبله»: هو الثاني في التقسيم.

[ص ٣٤٩، س ٨ / ص ٤٠٨، س ٥]

قوله: «في[1] طريقة زوال الحجاب و جهته»: فإنّ الاكتساب إنّما هو بحركة النفس إلى المبادئ و ترتيبها على الوجه الصحيح الموافق لموازين المنطق أوّلاً، و من المبادئ إلى المطلوب ثانيا؛ و الحجاب المانع للوصول إلى النتيجة الصحيحة الحقة فيه هو العدول عن الموازين و عدم رعاية الشروط المقرّرة. و طريقة زوال الحجاب رفع الغلط و الخطأ و اللبس في أخذ المبادئ و ترتيبها؛ و أمّا الإلهام فهو ورود المبادئ المترتبة أولا، و التأدية إلى المطلوب ثانيا من غير حركة و فحص؛ و الحجاب هنا قصور ونقصان في النفس عن التلقي. و طريقة زواله تقوية النفس و تهذيبها و تلطيفها و تصفيتها.

[ص ٣٤٩، س ١٩ / ص ٤٠٨، س ١٦]

قوله: «لمّا علمت أنّ حقائق الأشياء»: جواب «لمّا» إمّا محذوف لكونه معلوما من سياق العبارة. و التقدير: فحقّقْ و ثبّتْ ذلك في نفسك فإنّه أمر قد ثبت بالبرهان و العيان؛ أو لعلّ جوابه هو قوله: «فكما أنّ المهندس يسطر ...» و لكن فيه تكلّف لطول الفاصلة بين «لمّا» و جوابه.

---

١. نسخه اصل: بل في.

[ص ٣٥٠، س ٥ / ص ٤٠٩، س ٣]

قوله: «لأنّ ما عداه من آثار وجوده و قدرته»: تعليل لكون الأمور المكتوبة بيده تعالى الكائنة بمقتضى العناية الإلهية على وفق علمه بذاته علما فعليا موجبا لوجود المعلوم من آثار وجوده و قدرته؛ فعلمه بذاته هو علمه بما عداه الموجب لصدوره.

[ص ٣٥١، س ١ / ص ٤١٠، س ١]

قوله: «و هاهنا عكس الأمر»: يعني أنّ حصول الأمور في مشاعر الإنسان و مداركه الحسية و الخيالية و العقلية على عكس صدور الأشياء من المبادئ؛ فإنّ الأشياء يبتدئ في الصدور من العالم الأعلى العقلي و النسخة الجامعة و الصحيفة الكلية الإلهية و ينتهي إلى العالم الأدنى الحسي؛ و الحاصل في نفس الإنسان من الصور يبتدئ من الحس إلى الخيال و منه إلى العقل المنفعل المتصل بالعقل الفعال، و هذا كما أنّ قوس الصعود على عكس قوس النزول.

[ص ٣٥١، س ١٣ / ص ٤١٠، س ١٣]

قوله: «و أمّا الكتابة النفسية اللوحيه»: أي الأمور المكتوبة في النفوس الفلكية التي هي بمنزلة الألواح. و تلك النفوس العالية السماوية مع أجرامها و النفوس السافلة الأرضية مع أجسامها كلها من عالم القدر.

[ص ٣٥١، س ١٤ / ص ٤١٠، س ١٦]

قوله: «و لايبعد أن يكون ...»: لمّا قال بأنّ الكتابة العقلية مصونة عن التبديل و التغيير و النسخ و التحريف، و الكتابة النفسية اللوحية قابلة للمحو و الإثبات و النسخ و التحريف، و أنّ نسخ الأحكام ينشأ منها و كان صرير الأقلام الكاتبة للصور المسموع لرسول الله ـ صلى الله عليه و آله ـ حاكيا عن وقوع النسخ و التحريف و التغيير في بعض، و حدوث بعض العلل و الأسباب و الأوضاع و الأحوال الموجبة لذلك، و كانت الصور العلمية المكتوبة بالقلم

الأعلى في اللوح المحفوظ مصونة عن التغيير و التبديل غير قابلة للنسخ و التحريف، فقال: «و لايبعد ...» إشارة إلى أن الصرير المسموع للرسول لعلّه كان صرير الأقلام النازلة الكاتبة لصور الأمور الواقعة في عالم القدر القابلة للنسخ و التحريف؛ لا الأقلام العالية العقلية الكاتبة للصور القضائية الغير القابلة للنسخ و التبديل و الإمحاء.

[ص ٣٥١، س ١٨ / ص ٤١٠، س ١٩]

قوله: «و هذه الأقلام»: أي الأقلام التي رتبتها دون رتبة القلم الأعلى.

[ص ٣٥١، س ١٩ / ص ٤١١، س ٢]

قوله: «و من هذه الألواح يتنزل الشرائع»: أي و من ألواح المحو و الإثبات؛ لأنّ الشرائع قابلة للنسخ و التبديل بحسب الأزمنة و الأوقات و وقوع بعض العلل و الأسباب و الوقائع و الحوادث.

[ص ٣٥١، س ١٩ / ص ٤١١، س ٢]

قوله: «و من هذه الألواح»: أي الألواح النفسية.

[ص ٣٥٢، س ٢ / ص ٤١١، س ٤]

قوله: «فإنّ كل حادث له سبب»: دليل على عدم ارتفاع ما في الوجود بأنّ لكل حادث سببا ينتهي في سلسلة العلل و الأسباب إلى القضاء الرباني الواجب الحتمي المستحيل زواله.

[ص ٣٥٣، س ٢ / ص ٤١٢، س ٨]

قوله: «لأنّها نازلة عنه في الملكوت»: السفلي أي لأنّ الحواس نازلة عن الجوهر العقلي في الملكوت السفلي و الجوهر العقلي في الملكوت العليا؛ فالحواس مواضع عنايته و مظاهر إرادته و وسائط تدبيره في هذا العالم السفلي.

[ص ٣٥٣، س ٥ / ص ٤١٢، س ١١]

قوله: «فهو أيضا مكتوب الحق الأول»: إذ جميع ما في الوجود آثار صنعه و قدرته و مظاهره و أفعاله و عمّاله التي كتبها بيده في صفحات متفاضلة و

ألواح مترتبة؛ فالمنسوب إليها منسوب إليه تعالى في الحقيقة، كما أنّ المنسوب إلى الحواس منسوب إلى النفس؛ فالمكتوب في الألواح و الصحائف العالية القضائية و الألواح و الصحائف السافلة القدرية مكتوب الحق الأوّل، لأنّها أفعاله و عمّاله و وسائط إنفاذ أمره و إرادته، كما أنّ الحواس بالنسبة إلى النفس كذلك؛ إلّا أنّ مرتبة هذا المكتوب القدري الذي هو أيضا مكتوب الحق الأوّل في الحقيقة إنّما هي بعد مرتبة قضائه السابق المكتوب بقلمه الأول. و إلى هاتين أشار بقوله: «ثم قضى أجلا و أجل مسمى» فالأوّل إشارة إلى المكتوب في اللوح المحفوظ بالقلم الأوّل المكتوم عنده تعالى الغير المعلوم لأحد، و الثاني إلى المكتوب في الألواح و الصحائف القدرية بالقلم الثاني الممكن الوقوف عليها للأوحديّين من عباده، و لذا و صفه بقوله: «مسمّى».

[ص ٣٥٣، س ٨ / ص ٤١٢، س ١٣]

قوله: «و من هذه الألواح وصف نفسه»: أي و من الألواح و الصحائف القدرية القابلة للمحو و الإثبات.

[ص ٣٥٣، س ٩ / ص ٤١٢، س ١٤]

قوله: «و هو قدقضى عليه قضاءً حتمياً»: الجملة حالية أي و الحال أنّه قدقضى على قبضه نسمة العبد أو على موته قضاءً حتميا مكتوبا بالقلم الأعلى.

[ص ٣٥٣، س ٩ / ص ٤١٢، س ١٦]

قوله: «و من هذه الحقيقة الإلهية»: أي الأمر المكتوب في الألواح و الصحائف القدرية.

[ص ٣٥٣، س ١٢ / ص ٤١٣، س ١]

قوله: «هو الثابت في اللوح»: المقدر للعبد اختياره من جملة سائر الأمور المردد فيها لا ما سواه؛ و ذلك الأمر الثابت في اللوح القدري الذي اختاره العبد بعد التردد هو الأمر المكتوب في اللوح القضائي بالقلم الأوّل الغير

القابل للتردّد و المحو، بخلاف الأمر المكتوب في اللوح القدري، فإنّه أمر ما مردّد بين الأمور على ما صرّح به في قوله: «و ذلك أنّ القلم الكاتب في اللوح القدري يكتب أمراً ما» فاللوح في قوله: «هو الثابت في اللوح» هو اللوح القدري الذي يكتب فيه القابل للتغيير و الترديد حتى ينتهي الأمر الذي يختاره العبد بعد الترديد، فيثبت فيه بعد محو ما سواه على ما بيّناه طبقا لما قرّره المصنف؛ هذا؛ و من الممكن حمله على اللوح القضائي، إذ الأمر الثابت في اللوح القدري بعد التردد في الأمور و محوها و إثباتها حتى ينتهي بالآخرة إلى الأمر الذي اختاره العبد و عزم عليه و يثبت في اللوح القدري هو الأمر المقضي عليه بالقضاء الحتمي الذي كتب في اللوح القضائي بالقلم الأوّل.

[ص ٣٥٣، س ١٣ / ص ٤١٣، س ٢]

قوله: «زمان الخاطر»: أي زمان خطور الأمر بخاطره.

[ص ٣٥٣، س ١٣ / ص ٤١٣، س ٣]

قوله: «ثم يمحوه»: أي يمحو الكاتب الأمر الذي خطر ببال الشخص. و قوله: «لأنّ من هذا اللوح» تعليل لقوله: «فيزول ذلك الخاطر». و تلك الرقائق الممتدة من اللوح القدري إلى النفوس الإنسانية في المثَل كخيوط نورانية ممتدة منه إليها المتصلة بها المتبدلة بحسب تبدل الخواطر؛ فإنّ حقائق الأمور منقوشة في الألواح القدرية التي هي النفوس العلوية، فتمتد رقائقها إلى النفوس الإنسانية، و تلك الرقائق تحدث في النفوس الإنسانية بحدوث الكتابة في الألواح القدرية و تنقطع عنها بمحوها عن الألواح.

[ص ٣٥٤، س ١ / ص ٤١٣، س ٧]

قوله: «حسب ما ثبت في اللوح»: أي حسب ما ثبت في اللوح القدري أنّه هو الأمر المجزوم عليه الذي عزم العبد عليه من فعل أو ترك.

[ص ٣٥٤، س ٢ / ص ٤١٣، س ٧]

قوله: «محاه الحق من حيث كونه محكوما بفعله»: أي محاه الحق من حيث إنّه

عمل محكوم عليه بفعله المقدر في اللوح الإتيان به بعد تبادل الخـواطـر و انتهائها إلى هذا الأمر المجزوم عليه، فإنّه من هذه الحيثية أمر محكوم عليه بفعله، مأتيّ به، و انقضى زمانه؛ و هكذا شأن الأمور و الحوادث المتعاقبة الوجود في هذا العالم الذي هو دار الكون و الفساد التي لكل منها زمان يوجد فيه، ثم يعدم و يوجد غيره؛ و أثبت بعد إمحائه صورة عمل قبيح أو حسن لهذا الشخص أيضا على قدر ما يكون و يصدر عنه من الأعـمال و آثـارها التابعة لها.

[ص ٣٥٤، س ٣ / ص ٤١٣، س ٩]

قوله: «ثم إنّ القلم يكتب أمرا آخر و هكذا إلى غير النهاية»: أي يكتب أمرا آخر من الأمور التي يتردد فيه العباد؛ و هكذا يكتب أمرا بعد أمر إلى غير النهاية بلا نهاية النفوس و تردّدها في الأمور.

[ص ٣٥٤، س ٤ / ص ٤١٣، س ١٠]

قوله: «و هذه الأقلام هذه مرتبتها»: أي و هـذه الأقـلام الراسـمة للأمـور فـي الألواح القدرية هذه مرتبتها، أي مرتبتها مرتبة المحو و الإثبات لا الجزم و الحتم و الثبات.

[ص ٣٥٤، س ٤ / ص ٤١٣، س ١٠]

قوله: «و الإملاء عليه من الصفة الإلهية»: لأنّ الأمور كلها ثابتها و متغيرها نازلة من العالم الإلهي على مقتضى الحكمة و العناية البتة؛ فـإملاؤها عـلى هـذا المَلَك الموكّل بالمحو و الإثبات إنّما هو من الصفة الإلهية المقتضية للنظر و التدبير، و إيفاء كل أمر له دخل في النظام الأحسن؛ إذ له تعالى بحسب كـل صفة شأن و لكل صفة من صفاته مظاهر و آثار في الوجود؛ فالإملاء مـن جهته و من الإلهام الغيبي و الإعلام الإلهي؛ إذ ليس لما سواه الوقوف على الحوادث و العواقب، و ما هو اللازم في الوجـود إلّا مـن جـهة الاتـصال و الارتباط به مستقيما أو بالواسطة.

[ص ٣٥٤، س ٥ / ص ٤١٣، س ١١]

قوله: «و لو لم‌يكن الأمر كذلك»: أي و لو لم‌يكن الأمر على هذا الوجه الذي قرّرناه في معنى التردد و كيفية المحو و الإثبات على النحو المذكور.

[ص ٣٥٤، س ٥ / ص ٤١٣، س ١١]

قوله: «لكانت الأمور كلها حتما مقضيا»: أي لتحققت الأمور المكتوبة في اللوح العقلي الذي سطرت و رقمت فيه صور جميع ما في العلم الأزلي الإلهي من الأمور الثابتة و المتغيرة بالقلم الأعلى العقلي، و حصلت جميع الخواطر المتناقضة في العالم.

و قال الحكيم السبزواري: «أي لانحصرت في الوجود القضائي، و لم‌يتحقق الوجود القدري لا القدر العلمي و لا القدر العيني».

أقول: الأولى ما قرّرناه أنّه لو لم‌يكن الألواح القدرية و ما فيها من المحو والإثبات، لتحقّق جمع الصور القضائية الثابتة في اللوح المحفوظ المكتوبة فيه بالقلم الإلهي في العالم القدري و اختلّ النظام؛ إذ كلها من عنده تعالى و لكن لايتنزل الأمر إلّا بقدر معلوم.

[ص ٣٥٤، س ٧ / ص ٤١٣، س ١٣]

قوله: «و علمت بمكانة هذه الأقلام»: أي النفوس الفلكية المسماة بـ«الأقلام» باعتبار تعلّقها بالعقول؛ و بـ«الألواح» باعتبار تعلقها بالأجرام.

[ص ٣٥٤، س ٧ / ص ٤١٣، س ١٤]

قوله: «من القلم الإلهي»: إذ الكل من القلم الإلهى الكاتب للأمور و الحوادث و الوقائع و إن كانت الكتابة و الرسم بالواسطة.

[ص ٣٥٤، س ٩ / ص ٤١٣، س ١٥]

قوله: «من الملكوت»: أي من أسرار عالم الملكوت و مراتبها.

[ص ٣٥٤، س ٩ / ص ٤١٣، س ١٥]

قوله: «فوقه»: أي فوق ما رأى ببصره و سمع بأذنه؛ هذا إذا كان الضمير عائدا

إلى الآيات المرئية و المسموعة له، المعلوم من سياق الكلام. و التذكير باعتبار التأويل إلى الشيء أو الأمر أو فوق مقامه الجسماني و محدودتيه بحدوده الإمكانية؛ و لا سيما على القول بكون المعراج جسمانيا. و هذا إذا كان الضمير عائدا إلى شخص الرسول صلى الله عليه و آله.

[ص ٣٥٤، س ٩ / ص ٤١٣، س ١٦]

قوله: «من حيث هو راءٍ»: أي من جهة حسّه الباصرة، لأنّها فوق ما يرى بالحس الباصرة، فلم يصل إليها بحسّه الباصرة، فهو إذن لم يصل إليها من حيث هو رأى و من طريق الإبصار، لكنه وصل إليها من حيث هو سميع، فوصل إلى سماع أصوات تلك الأقلام و صريرها. و لعلّ السرّ في ذلك أنّ مدركات السامعة ألطف و أبعد عن الجسمية من مدركات الباصرة؛ لأنّ مدركاتها الأصوات، و مدركات الباصرة الألوان، و الأصوات ألطف و أرقّ و أبعد من الجسمانية من الألوان الفاشيه على المادة القائمة بها، فهي أقرب و أنسب إلى عالم الملكوت.

[ص ٣٥٤، س ١٢ / ص ٤١٣، س ١٨]

قوله: «من هذه الأقلام»: أي الأقلام الكاتبة لصور الأمور القابلة للمحو و الإثبات.

[ص ٣٥٤، س ١٤ / ص ٤١٣، س ١٩]

قوله: «إثبات المحو و إثبات الإثبات»: أي إثبات ما يمحوه الله و ما يثبته في لوح المحو و الإثبات، أي محو ما يراد إثباته في ذلك اللوح أي اللوح القدري.

و بالجملة فيه أي في اللوح المحفوظ إثبات كل ما يجب في النظام، سواء كان إثباتا لأمر أو محوا له؛ فإثبات المحو الحكم بضرورة عدمه أو رجحانه، و إثبات الإثبات تأييده و تثبيته؛ و بالجملة إثبات المحو و الإثبات تثبيتهما على وفق علمه الأزلي بما هو الواجب أو الواقع في النظام في اللوح المحفوظ، سواء وافقه القدر أم لا.

[ص ٣٥٤، س ١٥ / ص ٤١٣، س ٢٠]

قوله: «إلى هذه الأقلام»: أي الألواح القدرية القابلة للمحو و الإثبات.

[ص ٣٥٥، س ٢ / ص ٤١٤، س ٦]

قوله: «جالس في الحد المشترك بين عالم المعقولات و عالم المحسوسات»: و الجالس في الحد المشترك بين العالمين واقف على جميع ما فيهما، و جامع لجميع مراتبهما واجد لجميع الكمالات الموجودة فيهما و في سكّانهما بالنحو الأتم، فهو جسماني بأتمّ مراتبه، و روحاني بأعلى مدارجه، لايحجبه شأن عن شأن و لا مقام عن مقام؛ فهو ناسوتي ملكوتي جبروتي لاهوتي، و لذلك يخضع له ما في الملك و الملكوت و يجيب دعوته سكّان الناسوت و الملكوت و الجبروت، فهو خليفه الله و أكمل خليقته و أفضل بريّته؛ مثاله من حيث الارتباط التام و الاتصال بالعالمين، الخط الفاصل بين السطحين المتصل بهما، أو النقطة الفاصلة بين الخطين المتصلة بهما، و هو الطائر بجناحَي التجرد و التجسم في فضاء الإقليمين، و هو الشاهد لكلا العالمين الناظر إلى كلا الإقليمين بكلا العينين؛ فبالعين اليمنى إلى الملكوت العليا، و بالعين اليسرى إلى الملكوت السفلى؛ بل بكل[1] من العينين إلى كل من العالمين؛ فهو أفضل الخلائق أجمعين و أعظم الآيات الإلهيّة في العالمين، و هو أعلى مقاما و أجلّ مرتبة من سكّان عالم الملكوت الفاقدين لخصوصيات سكّان عالم الناسوت، فإنّ الجامع للطرفين أعلى مرتبة من المحجوب عن أحدهما بالآخر.

و لاسيما سيّدنا و سيّد الأنبياء و المرسلين، فإنّه بلغ إلى مقام لم‌يبلغه أحد من الأولين و الآخرين، و إلى حيث وصفه الله تعالى بقوله: ﴿ثم دنى فتدلّى فكان قاب قوسين أو ادنى﴾[2] ونال من القرب إلى مقام عجز عن مصاحبته جبرئيل الأمين لوحي ربّ العالمين، حيث قال: «لو دنوت

١. نسخه اصل: لكل.
٢. سوره نجم، آيه ٩.

لاحترقت» و نقل عنه ـ صلى الله عليه و آله ـ في مقام جامعيته لجميع الحضرات و النشآت بالنحو الأتم الأوفى و فضله على سائر الدعاة أنّه قال: «إنّ أخي موسى كان عينه اليمنى عمياء، و أخي عيسى كان عينه اليسرى عمياء، و أنا بحمد الله ذو عينين» و قوله: «أوتيت جوامع الكلم» فإنّ الموجودات بأسرها كلمات الله و آياته؛ فأوتي ـ صلى الله عليه و آله ـ ما أوتي ما سواه و من سواه، فهو المَثَل الأعلى و المظهر الأتم و المرآة الأوفى؛ و لعلّ المراد بها الكلمات الدالة على الأسرار الإلهية المستودعة فيه و العلوم و المعارف المختصة به، حيث قال الله تعالى في تكريمه و تعظيم شأنه و مقامه و تخصيصه من بين سائر سفرائه بالقرب الأتم و الدنوّ و التدلي بعد قوله: ﴿ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى﴾ [1]، ﴿فأوحى إلى عبده ما أوحى﴾ [2] بلفظ ما الإبهامية المشعر بتخصيصه بإيحاء بعض الأسرار المكتومة عمن سواه إليه.

[ص ٣٥٥، س ٢١ / ص ٤١٥، س ٩]

قوله: «لضيق صدره و عدم انطلاق لسانه»: الضمير في الموضعين عائد إلى المحجوب. و «ضيق الصدر» لأجل المحجوبية و المحدودية بأحد الجانبين و التعلق به، و هكذا السبب لعدم انطلاق لسانه.

[ص ٣٥٦، س ٢ / ص ٤١٥، س ١١]

قوله: «سمعا من جانب»: أي من العالم العلوي العقلاني.

[ص ٣٥٦، س ٢ / ص ٤١٥، س ١٢]

قوله: «و لسانا إلى جانب»: أي إلى العالم السفلي الجسماني.

[ص ٣٥٧، س ٦ / ص ٤١٦، س ١٣]

قوله: «على ما يقصده القائل»: متعلق بقوله: «جيّد الفهم».

---

١. سوره نجم، آيه ٩.
٢. سوره نجم، آيه ١٠.

[ص ٣٥٧، س ١٧ / ص ٤١٧، س ٧]

قوله: «غير شره»: «الشره»: الحرص و الإكباب على الشيء.

[ص ٣٥٧، س ١٨ / ص ٤١٧، س ٨]

قوله: «للذات النفسانيه»: إلّا بقدر الضرورة.

[ص ٣٥٨، س ٣ / ص ٤١٧، س ١٢]

قوله: «السفساف[١]»: أي الأمور الدنية.

[ص ٣٥٨، س ٣ / ص ٤١٧، س ١٢]

قوله: «و يكره خداجها»: أي ناقصاتها أو الأشياء ذوات النقصان.

[ص ٣٥٨، س ٣ / ص ٤١٧، س ١٢]

قوله: «و سقطها»: أي رديئها و لئيمها الساقط عن درجة الاعتبار لما فيه من النقص و العيب.

[ص ٣٥٨، س ١٤ / ص ٤١٨، س ٣]

قوله: «أهشّ خلق الله»: أي أكثرهم بهجة و سرورا، لعدم تعرض الهموم و الغموم لهم، و سلطانهم على عللها و أسبابها.

[ص ٣٥٩، س ١ / ص ٤١٨، س ٩]

قوله: «إلّا الآحاد»: أي الآحاد القليلة من كل أمة أو جماعة. و المقصود الآحاد المعيّنة المخصوصة بكرامة الله. و الجملة المنقولة بقوله: «كما قيل» كلام الشيخ في كتاب الإشارات و المقصود أنّه ليس للوقوف على أسرار الملكوت و العثور على الخبايا و الاطلاع على أنباء الله و العكوف على بابه و الدخول في حريم عناياته الخاصة و معرفته بما هو أهله سبيل إلّا لواحد من أمنائه و رسله و مقرّبي حضرته بعد واحد آخر في كل زمان و دورة و كورة؛ هذا؛ و يمكن أن يكون مراد الشيخ الوسائط المترتبة.

---

١. نسخه اصل: السفاف.

[الشاهد الثاني]

[في إثبات النبي ...]

[ص ٣٥٩، س ٧ / ص ٤١٩، س ٣]

قوله: «و يهديهم إلى صراط مستقيم»: معطوف على قوله: «و ينذرهم».

[ص ٣٦٠، س ١١ / ص ٤٢٠، س ١٥]

قوله: «لمن وفّق لها»: أي لمن حصل له توفيق معرفة تلك الآيات و سعادتها.

[ص ٣٦٠، س ١١ / ص ٤٢٠، س ١٥]

قوله: «و هي المعجزة»: الضمير للآيات. و قد مرّ الكلام في المعجزة و شرائطها.

[ص ٣٦٠، س ١٣ / ص ٤٢٠، س ١٧]

قوله: «فنظام العالم ...»: عدل لقوله: «و كما لابد ...».

[ص ٣٦٠، س ١٤ / ص ٤٢١، س ١]

قوله: «للزينة»: و هي أدلّ الشواهد على كمال عنايته من الأمر الضروري.

[ص ٣٦٠، س ١٨ / ص ٤٢١، س ٥]

قوله: «فهذا هو خليفة الله»: أي هذا الشخص.

[ص ٣٦١، س ٧ / ص ٤٢١، س ١٣]

قوله: «في هيكل العبادات»: لا في سائر الأغراض الغير العبادية، كالأكل و الارتزاق و الكسب.

[ص ٣٦٢، س ٥ / ص ٤٢٢، س ١٢]

قوله: «و مُدْبِرا»: أي مدْبرا عن الحق بالانخداع إلى المناهي و الانجذاب إلى الملاهي.

[ص ٣٦٢، س ٦ / ص ٤٢٢، س ١٣]

قوله: «كذلك»: أي مقبلا و مدبرا.

[ص ٣٦٢، س ٩ / ص ٤٢٢، س ١٧]

قوله: «التي هي عبارة عن تعلق النفس بالبدن»: إذ هي الدنيا و مقابلها - و هو حالة انقطاع تعلقها عن البدن - هو الآخرة.

[ص ٣٦٢، س ٩ / ص ٤٢٢، س ١٧]

قوله: «من ضرورات أمر المعاد»: خبر لقوله: «فأمر المعاش».

[ص ٣٦٣، س ١٣ / ص ٤٢٣، س ١٩]

قوله: «علامات التخصيص»: أي تخصيص شيء من الأراضي و الأماكن و المواريث و المناكح و الأولاد و الأموال و نظائرها بشخص أو بمن يدّعي اختصاصه به.

[ص ٣٦٤، س ١ / ص ٤٢٤، س ٩]

قوله: «بسبب انسلال المارقين»: «الانسلال»: السرعة في العمل من «انسلّ السيف» أي خرج عن الغلاف بسرعة. و «المارق»: الخارج عن الدين. و الظرف متعلق بـ«المارقين».

[ص ٣٦٥، س ٥ / ص ٤٢٥، س ٥]

قوله: «الأشخاص البشرية»: العارين عن المقامات الملكوتية و النبوة و الولاية كالسلاطين و الحكّام المنصوبين عن قبلهم.

[ص ٣٦٥، س ٦ / ص ٤٢٥، س ٦]

قوله: «إلى ما وكلت به»: أي القيام بالأمر الموكول إليها في عالم التركيب، أي النشأة الجسمانية الدنيوية التي تركبت النفس فيها بالبدن و ارتبطت به في مقابل النشأة الأخروية التي تجردت فيها عن البدن و انقطعت العلاقة بينهما؛ فالضمير المرفوع المستتر في الفعل عائد إلى «النفس»، و المجرور بالباء إلى الموصول. و قوله: «من مواصلة نظام الكل» بيان لـ«ما».

[ص ٣٦٥، س ١٠ / ص ٤٢٥، س ٩]

قوله: «أحدهما»: أي أحد الأمرين من الشهوة و الغضب.

[ص ٣٦٥، س ١٢ / ص ٤٢٥، س ١٢]

قوله: «و هي لها»: الضمير المنفصل للسياسة، و المتصل للشريعة.

[ص ٣٦٥، س ١٤ / ص ٤٢٥، س ١٤]

قوله: «فإذا أطاعته»: أي أطاعت السياسة للشريعة. و تذكير الضمير المنصوب باعتبار التأويل إلى «الشرع».

[ص ٣٦٥، س ١٤ / ص ٤٢٥، س ١٤]

قوله: «انقاد ظاهر العالم باطنه»: لأنّ العالم الظاهري الجسماني ظلّ العالم الباطني الروحاني، و ما في هذا العالم عكوس و رقائق بما في ذلك العالم من الحقائق؛ فمن آثار طاعة السياسة للشريعة انقياد الظاهر للباطن و الظل لذي الظل و العكس للعاكس و الرقيقة للحقيقة، و فيه كمال الحسن للنظام.

[ص ٣٦٥، س ١٤ / ص ٤٢٥، س ١٤]

قوله: «في ظل المعقولات»: لا في ظل الموهومات و المتخيلات، فصار النظام نظاما صالحا فاضلا.

[ص ٣٦٥، س ١٤ / ص ٤٢٥، س ١٥]

قوله: «و تحركت الأجزاء نحو الكل»: أي تحركت ما في العالم الصوري الذي هو بمنزلة الجزء نحو العالم المعنوي الذي هو بمنزلة الكل، و اتصل الجزء بالكل و الفرع بالأصل و الظل بذي الظل. و التعبير عما في العالم الصوري المادي بـ«الأجزاء»، و عمّا في العالم المعنوي الروحاني بـ«الكل» تعبير لطيف؛ فإنّ ما في هذا العالم بمنزلة الأجزاء لما في ذلك العالم، و قوام الجزء بالكل على عكس ما هو المشهود؛ فإنّ تقوّم الكل بالجزء إنّما هو فيما كان الكل مركبا، و ليس ما في العالم الروحاني مركبا، فالكل هنا مقوّم للجزء؛ فلولا تحرك الأجزاء نحو الكل، لفسدت و بطلت بالكلية؛ و لولا ارتباطها و اتصالها بالكل، لفسدت و دخلت في حريم العدم، إذ الموجود الصالح للبقاء و الدوام هو الموجود الروحاني.

[ص ٣٦٥، س ١٥ / ص ٤٢٥، س ١٥]

قوله: «وكانت الرغبة»: أي الميل.

[ص ٣٦٥، س ١٥ / ص ٤٢٥، س ١٥]

قوله: «في القنية الفاعلة»: أي في القنية الفاعلة للخيرات الكاسبة للنفع العاجل و الآجل.

[ص ٣٦٥، س ١٥ / ص ٤٢٥، س ١٦]

قوله: «و الزهادة»: أي الترك و الإعراض.

[ص ٣٦٥، س ١٦ / ص ٤٢٥، س ١٦]

قوله: «في القنية المنفعلة»: أي المنفعلة عن الشرور و الآفات الواردة بسبب مخالفة السياسة للشريعة و عصيانها لها.

[ص ٣٦٥، س ١٦ / ص ٤٢٥، س ١٦]

قوله: «بفضل راحته»: متعلق بـ«المغرور».

[ص ٣٦٥، س ١٧ / ص ٤٢٥، س ١٦]

قوله: «و إتعاب فضيلته»: أي فضيلة النفسانية فإنّ في فضل الراحة و مزيد النعم الصورية و قضاء الشهوات الحيوانية إتعابا و تضعيفا للفضيلة الإنسانية.

[ص ٣٦٥، س ٢٠ / ص ٤٢٥، س ١٧]

قوله: «عند ذلك»: أي عند طاعة السياسة للشريعة و انقيادها لها. و قوله: «الراحة من المؤذيات» و ما بعده خبر لقوله: «و يكون».

[ص ٣٦٥، س ٢٢ / ص ٤٢٦، س ٢]

قوله: «تأمّرت الإحساس»: أي حكمت و تسلطت.

[ص ٣٦٥، س ٢٢ / ص ٤٢٦، س ٢]

قوله: «على الآراء»: أي الآراء العقلية.

[ص ٣٦٥، س ٢٢ / ص ٤٢٦، س ٢]

قوله: «و أزال الخشوع»: أي سلب خشوع النفس و خضوعها للأسباب البعيدة العالية من العقول الفعالة التي هي العلل البعيدة لما في عالم المحسوسات؛ و العلل القريبة المشهودة لنا هي في الحقيقة عمّال العلل البعيدة و أياديها.

[ص ٣٦٥، س ٢٣ / ص ٤٢٦، س ٤]

قوله: «أنّ بها»: أي أنّ بسبب العلل القريبة.

[ص ٣٦٦، س ١ / ص ٤٢٦، س ٤]

قوله: «إذا اهملوا إقامة[1] الناموس»: أي اهتموا بإظهاره و إعلائه و إقامته.

[ص ٣٦٦، س ٦ / ص ٤٢٦، س ١١]

قوله: «لازم لذات المأمور به»: أي عرض لازم لها قوله: «مفارق له» عرض مفارق.

[ص ٣٦٦، س ٩ / ص ٤٢٦، س ١٣]

قوله: «إذا أمرت الشخص»: إمّا بالتشديد بمعنى نصب الشخص للحكومة و الإمارة على سكّان بلده، أو بالتخفيف؛ و الأوّل أولى.

[ص ٣٦٦، س ٩ / ص ٤٢٦، س ١٤]

قوله: «برقعة الملبوس»: أي بترقيق ملبوسه بصور و أشكال مزيّنة ملصقة به على ما هو دأب الحكّام المنصوبين على الولايات[2] أو البلدان من قبل السلاطين، لجلب أنظار الناس و تعظيم شأنه و مقامه عندهم من «رقعت مدرعتي بكذا و كذا».

[ص ٣٦٦، س ١٤ / ص ٤٢٧، س ١]

قوله: «حقيقة جمعية»: أي حقيقة مجتمعة من أمرين: نفس لها درجات مختلفة و مراتب متفاضلة و قوى متعددة و مشاعر متفننة، و بدن مؤلّف من عناصر متضادة و له اعضاء و جوارح متعددة، لكل منها دخل تام في أفعاله و آثاره

---

١. نسخه اصل: إقامته.

٢. نسخه اصل: الايات.

و انفعالاته، و تصويره بهذه الصورة الحسنة و هذا الهيكل المشتمل على كمال الحسن و تمامه؛ و أيضا حقيقته حقيقة جامعة لجميع النشآت إمّا بالفعل أو بالقوة. و جسمه مشتمل على خلاصة جميع ما في العالم الكبير، لكونه مظهر اسم الله الأعظم و آيته العظمى و مثاله الأعلى في العالم، كما قال الإمام ـ عليه السلام ـ مخاطبا إيّاه:

أتـــزعم أنك جـرم صـــغير   و فيك انطوى العالم الأكبر

[ص ٣٦٦، س ١٦ / ص ٤٢٧، س ٣]

قوله: «و لهذا يقال له»: أي و لجامعيته كجامعية العالم الكبير و لكونه ذا وحدة كوحدته.

[ص ٣٦٦، س ١٦ / ص ٤٢٧، س ٣]

قوله: «لأنّ جملته»: أي لأنّ جملة العالم الصغير المقصود به الإنسان؛ فالضمير عائد إلى «العالم الصغير» ففيه تصريح بما أشرنا إليه من جامعيته لجميع النشآت و اشتماله على جميع ما في العالم بنحو الإجمال. و قوله: «التي على كثرتها ...» صفة لقوله: «موجودات العالم» و الضمير في قوله: «و هي العقليات» عائد إلى الأجناس الثلاثة؛ فقوله: «فكذلك الإنسان ...» تفريع على ما سبق إيراده لقصد التأكيد و إن كان فيه تكرار لما مضى من بيان جامعية الإنسان.

[ص ٣٦٨، س ٥ / ص ٤٢٨، س ١٦]

قوله: «من دواعي الهوى»: بيان و تفسير لأعداء الله المكنونة في الإنسان. قوله: «حين عروجه ...» متعلق بقوله: «النازل».

[ص ٣٦٩، س ٥ / ص ٤٢٩، س ١٥]

قوله: «من حاول ضرب عنقه»: مفعول للتمكين، و الضمير في عنقه عائد إلى «الرجل»، و الضمير المنصوب بـ«أن» عائد إلى الموصول، و كذا المجرور في قوله: «له». و «النصبة»: الهيأة و الحالة من قولهم: «منتصب القامة» أو

من قولهم: «فلان نصب عينه».

[ص ٣٦٩، س ١٥ / ص ٤٣٠، س ٨]

قوله: «مسلّما عن الخطاب»: أي مفروزا منحازا عنه من قولهم: «سلّم فلانا عنه» أي جرّده و أفرزه عنه.

[ص ٣٦٩، س ١٨ / ص ٤٣٠، س ١١]

قوله: «من بيت الغالب»: إمّا بالغين أي من البيت الغالب سكونه فيها و استكانه إليها، أو بالقاف أي من بيت البدن الذى هو قالب النفس؛ فالإضافة على الأوّل بيانية.

[ص ٣٧٠، س ٢ / ص ٤٣٠، س ١٥]

قوله: «و الطوف له و النسك»: معطوف على قوله: «التجرد».

[ص ٣٧٠، س ٢ / ص ٤٣٠، س ١٥]

قوله: «عند تشبهها ...»: الظرف متعلق بقوله: «و الطوف له و النسك» فإنّ مناسك الحج و لاسيما الطواف حول البيت كلها أعمال و حركات شبيهة بأعمال النفوس العالية الفاضلة المتعلقة بالأجرام الفلكية العالية الكريمة في دورانها و حركاتها الشوقية الدورية. و الظاهر أنّ قوله: «عند تشبّها» غلط و الصحيح: «عند تشبّهها» أي تشبّه النفوس و الأشخاص المتصدية لأعمال الحج و مناسكه بالأشخاص العالية، أي النفوس المتعلقة بالأجرام العالية المتصدية للتحريكات الدورية؛ هذا؛ و لعلّ النسخة الأصلية كانت هكذا: «و الطواف له و النسك عنده تشبها ...» و المعنى: و الطوف له تعالى و النسك عنده أي للبيت المنصوب إليه و عنده لقصد التشبّه بالأشخاص العالية الدائرة حول حريم الوجود و كعبة المقصود؛ إذ قد ثبت أنّ دورانها و حركاتها الدورية ليست طبيعية، و لا لأجل إيصال النفع إلى السافل بل لأجل التشبه بالمبادئ العالية و التقرب إلى مبدأ المبادئ. فقوله: «تشبها» على ما هو الموجود في هذه النسخة الموجودة عندي منصوب حينئذ بعنوان أنّه

مفعول لأجله؛ نظير قوله بعد ذلك: «تشوقا إلى مبدأ الكل».

[ص ٣٧٠، س ٥ / ص ٤٣٠، س ١٨]

قوله: «فلله درّ طائفة بالكعبة طائفة»: الأولى بمعنى الجماعة، و الثانية اسم فاعل مؤنث مشتق من الطوف.

[ص ٣٧٠، س ٧ / ص ٤٣١، س ٢]

قوله: «و عدم الأمر بترك المال بالكلية»: معطوف على قوله: «تحصيل» و ذلك لأنّ إيتاء الزكاة[1] فرع تحصيل المال و اكتسابه و عدم إهمال أمره.

[ص ٣٧٠، س ٨ / ص ٤٣١، س ٣]

قوله: «من الثمانية»: أي الطوائف الثمانية المذكورة في الكتب الفقهية في مقام بيان مصارف الزكاة[2].

[ص ٣٧٠، س ٩ / ص ٤٣١، س ٥]

قوله: «محصورة»: أي معدودة محصورة في أمور كمحصول الزرع و الحرث و عوائد التجارة و أرباح المكاسب و المعاملات.

[ص ٣٧٠، س ٩ / ص ٤٣١، س ٥]

قوله: «على بعض الناس»: و هم الأغنياء و ذوي المكنة.

[ص ٣٧٠، س ١١ / ص ٤٣١، س ٧]

قوله: «في الأقوات»: كالحنطة و الشعير و التمر و الزبيب من الغلات.

[ص ٣٧٠، س ١١ / ص ٤٣١، س ٧]

قوله: «و في النّقود»: بالفاء و الذال الموحدة، هكذا في النسخة الموجودة عندي؛ و الظاهر أنّه غلط في العبارة سهوا من الناسخ، و الصحيح: «في النقود» بالقاف المثناة و الدال المهملة. و المراد بها الذهب و الفضة في اصطلاح الفقهاء.

---

١. نسخه اصل: اتياء الذكوة.

٢. نسخه اصل: الذكوة.

[ص ۳۷۱، س ۱ / ص ۴۳۱، س ۱۹]

قوله: «جزئنا الشريف»: أي النفس. أمّا البدن فهو الجزء الخسيس الدني.

[ص ۳۷۱، س ۵ / ص ۴۳۲، س ٦]

قوله: «هاتين الحيوانيّتين»: أي حياتا القوتين.

[ص ۳۷۱، س ۹ / ص ۴۳۲، س ۸]

قوله: «المغوي[1] لهما»: أي للقوتين. و الكلمة اسم فاعل من الإغراء، و الإغراء توجيه الشخص إلى خلاف الواقع أو الحق و توطينه عليه. و قوله: «على الإنسان» متعلق بقوله: «مكائد».

[ص ۳۷۳، س ۱٦ / ص ۴۳۲، س ۹]

قوله: «هذه القوى الثلاث»: أي الوهم و الشهوة و الغضب.

[ص ۳۷۳، س ۱٦ / ص ۴۳۵، س ۴]

قوله: «فهذه ثلاث مراتب»: الأولى مرتبة العرفان بالله و الشهادة بوحدانيته و الإقرار بربوبيته و برسالة نبيه و إمامة الائمة الاثنى عشر، و الثانية حفظ الحياة، و الثالثة حفظ المال.

[ص ۳۷۴، س ٦ / ص ۴۳۵، س ۱۴]

قوله: «قطع الأطراف»: الأطراف هنا جمع «الطرف» ـ بفتح الطاء و الراء ـ بمعنى النهاية. و «أطراف الشيء» نهاياته و ما ينتهي إليه من جميع الجوانب كالبطن و الظهر و الجنبين و اليدين و الرجلين و الإليتين و الأنثيين للبدن، مما قد يورث قطعها أو إيلامها هلاك الإنسان؛ و يمكن أن يكون المراد بها الطرق الموصلة إليه أسباب المعيشة و الحياة، و بقطعها سدّها؛ أو هو جمع «الطرف» ـ بفتح الطاء و سكون الراء ـ بمعنى الشيء الملِذّ المطلوب، و منه قولهم: «الطرفة» ـ بضم الطاء ـ للشيء الطريف الظريف الجالب للنظر، و قولهم: «استطرفه» أي جعله موضع اللذة. و قد يجمع على «الطرائف» و

---

۱. نسخه اصل: المعزي.

«الطرف» لكن هذا المعنى لايناسب المقام.

[ص ٣٧٤، س ٢٠ / ص ٤٣٦، س ٦]

قوله: «يمين الغموس»: «الغمس»: الستر. و «الغموس» بفتح الغين الصيغة المبالغة، و بضمّها المصدر، و يطلق على اليمين الكاذب، لأنّه يستر الحقيقة و الواقع.

[ص ٣٧٦، س ٤ / ص ٤٣٧، س ٧]

قوله: «مستخدم الشريعة»: بصيغة اسم الفاعل لاستخدامه إيّاها في قضاء حوائجها و أميالها على ما شوهد من حال المغترّ بظواهرها الغافل عن بواطنها. قوله: «مطواع للطبيعة» أي آلة للطبيعة تستخدمها للطاعة و الانقياد لها.

[ص ٣٧٦، س ١١ / ص ٤٣٧، س ١٥]

قوله: «كسوتها الساترة لعورتها»: و ذلك لأنّ البدن ساتر للروح، و أوصافها مختبية تحته.

[ص ٣٧٦، س ١١ / ص ٤٣٧، س ١٥]

قوله: «فيوشك أن ينكشف سوآته»: فإنّ الروح إذا انتقلت عن البدن و صارت عريانا مكشوفة تظهر أوصافها و ما اختبي فيها من السجايا. و قوله: «إذا أراد أن يخرج ...» متعلق بقوله: «فيوشك ...» أي إذا أراد أن يخرج الروح بصورته المجردة عن البدن الساتر لها قبل قوامها و استكمالها بالأعمال الدينيّة المذكّية لها و في غير زمانها و أوانها؛ و هو أيضا متعلق بقوله: «و أراد أن يخرج». و قوله: «في غير زمانها» متعلق بقوله: «نطق بالحكمة» لأنّ زمان النطق بالحكمة هو زمان وصول الروح إلى مقام الكمال باتّباع النسك الدينية و الشرائع الإلهية؛ إذ قد ثبت في علم المعاد أنّ زمان تجرد الروح عن البدن هو زمان الوصول إلى مقام الكمال إمّا في السعادة، أو في الشقاوة، لا قبله.

و هنا تمّت تعليقاتنا المسماة بـ«إيضاح المقاصد» على كتاب الشواهد بفضل إلٰهنا الواحد الماجد الشاهد لكل المشاهد؛ فله الحمد على هذه النعمة الجسيمة و المنّة العظيمة.

Javad Muṣliḥ

Īḍāḥ-al-Maqāṣid
fī
Ḥall-i Mu‘ḍilāt-i Kitāb al-Shawāhid

Edited by

Najafqulī Ḥabībī

Iranian Institute of Philosophy

Tehran - 2006